

عصور "الجديدة"

مجلة فصلية محكمة تعنى بتاريخ الجزائر والتراث التاريخي المخطوط
يصدرها مختبر البحث التاريخي "تاريخ الجزائر". جامعة وهران

عدد 5. ربيع 1433هـ . 2012م

ردمد ISSN 2170 . 1636
الإيداع القانوني: Depot Légal 2011

دار القدس العربي للنشر والتوزيع
تعاونية الهداية 01 بلقايد وهران
0556230762 - 0792339956
Quds_arabi@hotmail.fr

بسم الله الرحمن الرحيم

"وَتلك الأيَّامُ نُداوِلها بَيْن النَاس وَلِيَعْلمَ الله الذين ءامَنُوا ويَتَّخِذ منكُمْ شُهَداء

والله لا يُحِبُّ الظَّالمِين"

صدق الله العظيم

سورة آل عمران- الآية 140 .

شروط النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الباحثين المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المستوفية للشروط الأكاديمية التالية:

1- أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره، وأن لا يكون فصلا من مذكرة ماجستير أو أطروحة دكتوراه.

2- أن يتبع الباحث الأصول العلمية المتعارف عليها، وبخاصة فيما يتعلق بتوثيق المصادر، مع إلحاق كشف المصادر والمراجع بالهوامش في آخر البحث، وضرورة كتابتها على الشكل التالي: المؤلف- عنوان الكتاب- المحقق- الطبعة- دار النشر- مكان النشر- تاريخ النشر- الجزء والصفحة.

3- تقدم الأعمال في قرص مضغوط ونسخة مطبوعة على وجه واحد، أو ترسل إلى البريد الإلكتروني للمجلة.

4- يتراوح عدد صفحات البحث ما بين 10 إلى 20 صفحة (مقاس 24/17) مكتوبة بخط Traditional Arabic مقاس 14 وتباعد 1. وتكتب الهوامش بطريقة عادية في نهاية البحث، وبمقاس 10 وتباعد فردي.

5- تخضع كل البحوث المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم العلمي، ولا تقبل المقالات التي لا تحترم الشروط المذكورة سابقا.

6- لا ترد الدراسات والبحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

7- الدراسات والبحوث المنشورة في المجلة لا تعبر إلا عن رأي أصحابها.

عنوان المراسلة:

ترسل البحوث والدراسات باسم:

أ.د. عبد القادر بوباية- مختبر تاريخ الجزائر- قسم التاريخ وعلم الآثار

ص ب 1541 المنور- كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية

جامعة وهران- الجمهورية الجزائرية

هاتف/فاكس: 0021341348531/0021341427139

البريد الإلكتروني: oussourrevue@gmail.com

الموقع الإلكتروني: Dahou55.maktoobblog.com

فهرس الموضوعات

كلمـــة العـــدد

يتزامن صدور هذا العدد مع احتفالات الجزائر بالذكرى الخمسين لاسترجاع السيادة الوطنية، الذي يصادف الخامس من شهر جويلية. تاريخ استقلال الجزائر. وفي هذا الإطار نظم مختبر تاريخ الجزائر ندوتين تاريخيتين خصص الأولى منهما للاحتفال بيوم العلم المصادف لـ16 أفريل، وتضمنت مداخلات ألقاها أساتذة من جامعات وهران ومعسكر والشلف وسيدي بلعباس تركزت حول جمعية العلماء المسلمين، والدور البارز الذي قامت به في الحركة الوطنية الجزائرية حيث ساهمت في الحفاظ على المقومات الأساسية للهوية الوطنية، والتي جسدها شعار الجمعية "الجزائر وطننا، العربية لغتنا والإسلام ديننا".

وفي نفس الإطار أيضا نظم المختبر ندوة أخرى في 8 ماي 2012م إحياء لذكرى انتفاضة ماي 1945م، والتي ذهب ضحيتها أكثر من 45 ألف شهيد، وبخاصة في مدن سطيف وقالمة وخراطة بعدما خرج الشعب الجزائري غداة انتهاء الحرب العالمية الثانية من أجل مطالبة فرنسا بتنفيذ وعودها للجزائريين بإنصافهم ومنحهم حقوقهم إن هم ساهموا في المجهود الحربي الذي شاركت فيه الدولة الاستعمارية من أجل القضاء على ألمانيا وحلفائها. وقد تضمنت الندوة جملة من المداخلات التاريخية التي قدمها أساتذة من جامعات وهران وتيارت ومعسكر.

تستمر المجلة في مسيرتها العلمية، وقد وصلت بتوفيق الله إلى العدد الخامس الذي جاء متميزا بمقالات علمية جادة كتبها ثلة من الباحثين المتميزين داخل الوطن وخارجه، حيث شارك في هذا العدد أساتذة من دول عربية شقيقة ومنهم على وجه الخصوص الأستاذان البارزان في تاريخ المغرب الإسلامي عبد الهادي تازي وإبراهيم القادري بوتشيش، وجاءت المقالات متنوعية من حيث المواضيع حيث تناول أصحابها مواضيع تتعلق بجوانب تاريخية مختلفة - سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية. والتي من دون شك ستسهم في جعل مجلة عصور الجديدة من المنشورات العلمية الرائدة في الجزائر، ومن المراجع التي ستكون سندا للباحثين في مختلف الجامعات الجزائرية، وفي المكتبات المختلفة داخل الوطن وخارجه التي سنعمل على إيصالها إليها.

إن مجلة عصور الجديدية ورغم قصر المدة التي مرت على صدورها تسعى إلى فتح أبوابها للأبحاث الجادة داخل الجزائر وخارجها.

مدير المختبر ورئيس التحرير

أ.د عبد القادر بوباية

المقالات باللغة العربية

مقالات في التاريخ الوسيط

مواطن من طنجة يرسم خارطة للمذهب المالكي من إفريقيا إلى أرض الصين

أ.د عبد الهادي التازي*

لم تكن طنجة تحلم بأنها ستملك في يوم من الأيام ابنا من أبنائها طبّقت شهرته الآفاق، وأمسى له مكان على سطح القمر يحمل رقم 7 من درجات العرض الجنوبية ورقم **50** من خطوط الطول الشرقية...، كان ذلك المواطن هو ابن بطوطة الذي ينتسب إلى أمه...

لقد تُرجمت رحلته إلى أكثر من خمسين لغة، كان آخرها الترجمة إلى اللغة الصينية التي ظهرت في ألف صفحة من الحجم الكبير، قيل عن ابن بطوطة الكثير وسيقال عنه الكثير، لكن في هذه المرة سنتحدث عن الرجل كناشئ في أحضان قضاة المالكية في شمال المغرب، وكمتتبع لحركة المالكية في أنحاء الدنيا التي كان يعيشها...

أدركته وفاته في "آنفا" العاصمة العلمية لإقليم تامسنا حيث كان يتولى القضاء فيه بأمر من السلطان أبي عنان، ولله در مولانا جلال الدين الرومي الذي قال: وهو مما رأيته منقوشا على قبره:

يا من تبحث عن مرقدنا بعد شد الرحال قبرنا- يا هذا- في قلوب العارفين من الرجال

دعونا نصطحب هذا المواطن الطنجي في رحلته الممتعة التي نعتها المستشرق الفرنسي أندري ميكيل بأنها "أهم وأصدق رحلة في تاريخ البشرية جمعاء...".

دعونا نرحل مع هذا الرجل وهو يعيش مع ذكر موطأ الإمام مالك التي تعتبر عند رجال الفكر الإسلامي بمثابة الرابط القوي الذي يشدنا إلى المذهب المالكي[1]، ذكر الموطأ من قبل ابن بطوطة لم يكن ذكرا عابرا ولكنه ذكر يعتبر بمثابة بطاقة تعريف يقدمها ابن بطوطة إلى قرائه تحمل معها الهوية المالكية التي تحملها أقطار الشمال الإفريقي لعالم المشرق قاطبة...

*- أستاذ التعليم العالي في تاريخ المغرب الإسلامي، وعضو أكاديمية المملكة المغربية- الرباط.

سنجد ابن بطوطة عند وصوله إلى المدينة المصرية النحريرية التي يسميها ابن دقماق بالنحراوية، يذكرها على أنها حديثة البناء... وأن أميرها كبير القدر، ويعرف بالسعد، ولم يكن رأي ابن بطوطة كافيا لإعطاء فكرة عن المدينة، وكان لابد له من أن يبحث عن مصدر القرار فيها: أعني قاضيها الذي لم يكن غير صدر الدين سليمان المالكي الذي يعتبر من كبار المالكية، وقد بلغ من المكانة العلمية ما جعل الملك الناصر يرشحه للسفارة لدى إيلخان عراق العجم والعرب السلطان محمد خُذا أولْجَايتو...[2].

ولا بد أن ننبه هنا منذ البداية إلى أن ملك مصر بالرغم من أن له قضاة يستعين بهم على الحكم في البلاد، تُعطى الأولوية فيهم لقاضي المذهب الشافعي إلا أنه، أي ملك مصر يختار للمهمات الكبرى قاضي المالكية تقديرا منه لكفاءة القاضي المالكي وسعة علمه وحسه القانوني.

لم يكتف الرحالة الطنجي بالحديث عن قاضي مدينة النحريرية، ولكنه تجاوز ذلك للحديث عن قضاة عاصمة مصر جميعهم عند دخوله البلاد، وهكذا بعد ذكره للقاضي الشافعي الذي له الكلمة العليا في تولية سائر القضاة وعزلهم، يتصدى لذكر قاضي قضاة المالكية الإمام الصالح تقي الدين الإخنائي المالكي الذي كان يحظى من الملك الناصر بحب وتقدير، ويرجع إليه في القضايا الكبرى...، وعندما يتحدث الأطباء في مصر عن مرض زَرَق العين **le Glaucone**، يذكرون أن هذا القاضي المالكي أصيب بهذا المرض، ولكن العاهل المصري أبى إعفاءه ولو استمر أعْمَى: ما يؤكد ما قلناه عن المركز الذي كان ينعم به قاضي المالكية في بلاد مصر ولو أن التشريفات كانت تجعله من الدرجة الثانية بعد الشافعي!.

كان ابن بطوطة يتمعشر بأصدقائه المالكية، يرى فيهم الكفاية والدراية، يهتم بقصدهم ليس لأن لهم كلمة مسموعة عند رجال الحكم فحسب، ولكن لأنهم أهل للتمعشر والنجدة عند الحاجة العلمية دينا ودنيا...

وقد سنحت الفرصة لابن بطوطة أن يتحدث عن ملك مصر عندما يقعد لسماع المظالم على أرض مصر، وهنا وجدناه يغتنم الفرصة ليقارن أولا ويفارق بين ملك المغرب السلطان أبي عنان الذي كان يسلك مسلكا لم يسبق إليه، وهكذا فبينما كان ملك مصر يعهد إلى موظف يستمع الشكوى وينقلها إليه، نجد أن السلطان أبا عنان يفضل أن يستمع بنفسه إلى المشتكين...

ثم بعد هذا يفيد أن مرتبة القاضي المالكي كانت في ثالث مرتبة، لكنها أحيانا تتقدم إلى المرتبة الثانية عندما يتضح للأمراء أن القاضي المالكي يستحق أن يتقدم!. وهنا يحكي ابن بطوطة عن نازلة طريفة، فقد أنف قاضي الحنفية ذات مرة من أن يأتي في التشريفات بعد القاضي المالكي، وأضرب عن الحضور احتجاجا على القرار الملكي بذلك، فما كان من الملك الناصر إلا أن أرغم قاضي الحنفية على الحضور، وأمر الحاجب بإجلاسه مما يلي قاضي المالكية !! تم ذلك أمام سائر أعين الحاضرين...، ولعل مما يحملنا على تتبع خطوات ابن بطوطة حول الموضوع أن نقرأ عن دخوله لحمام المنية: منية ابن خصيب الشهيرة الذكر في التاريخ...

كان ابن بطوطة مولعا بزيارة الحمامات في كل بلاد يزورها حتى يرضي استطلاعه كما يحب الاستطلاع، على نحو ما كنت أعرفه عن صديق مغربي عزيز عليّ زارني وأنا سفير ببغداد ليسألني عما إذا كانت هناك بقية من حمام شرف الدين هارون ابن الوزير الصاحب شمس الدين محمد الجويني[3]!!

وصل ابن بطوطة (المنية) وكان قاضيها يومئذ فخر الدين النويري المالكي، واتفق أن دخل ابن بطوطة الحمام فلاحظ أن الناس لا يستترون؛ فعظم عليه ذلك! فأتى القاضي المالكي وأخبره بما رأى من إهمال سكان المنية لستر عوراتهم! فأمره القاضي أن لا يبرح الحمام، وأمر بإحضار المكترين للحمامات بالمدينة جميعهم، وكتب عليهم العقود أنه متى دخل أحد الحمام دون مئزر فإنهم يؤاخذون على ذلك واشتد عليهم أعظم الاشتداد...[4].

ما نزال نتجول مع ابن بطوطة في أبّهاء مصر، ونصل معه إلى مدينة قوص معقل العلماء والفقهاء، ومنزل ولاة الصعيد...، كان من علماء قوص الذين استرعوا انتباه الرحالة الفقيه بهاء الدين بن عبد العزيز المدرس بمدرسة المالكية، وكذا الفقيه برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم الأندلسي الذي كانت له زاوية عالية...، والذي تذكر بعض المصادر المغربية أنه هو الفقيه الذي كان يلقي خطبة الجمعة في مسجد رُندة قبل أن يُستدعى لولاية القضاء بالمغرب فعاجلته المنية عند وصوله إلى سلا أواسط المائة الثامنة[5].

وكان مما نستدل به على مصداقية ابن بطوطة في معلوماته أنه يقتدي بالإمام مالك في خصوصية عظيمة... جعلت الإمام مالك يدخل التاريخ من أوسع أبوابه، هذه الخصوصية هي التي اشتهرت عنه في قولة مفيدة لا تتجاوز تسع كلمات: "من قال لا أدري علّمه الله ما لا يدري"، لم يخجل ابن بطوطة في أن يقول: هذا القاضي المالكي لم يحضرني اسمه! كما ولم يخجل

أن يقول: إن ذلك القاضي المالكي كان من الموثقين بمصر ولكنه أخذ الخطة من غير استحقاق! مما يكشف من جهة أخرى أن ابن بطوطة كان عالما فاهما خلافا لما يزعمه بعض الدجالين من أنّ بضاعته العلمية مزجاة!!.

وعندما زار جامع دمشق استوقفته معلومة تاريخية سمعها من الناس: إن محراب هذا الجامع هو أول محراب وضع في الإسلام، وفيه يؤم إمام المالكية....نحن نعلم أن هناك بجامع دمشق أربعة محاريب...

وقد كان في صدر أئمة جامع دمشق الثلاثة عشر إماما في عهد دخوله الأول إلى دمشق عام 726هـ/1326م، كان في صدرهم الفقيه أبو عمر بن أبي الوليد ابن الحاج التجيبي القرطبي الأصل الغرناطي المولد، نزيل دمشق وهو يتناوب مع أخيه فخر الدين بن عبد الله[6].

ولم يُضيِّع ابن بطوطة الفرصة وهو يذكر المدرّسين والمعلمين الذين كانوا يزاولون التدريس بجامع دمشق، لم يُضيّع الفرصة حيث نجده يذكر في صدر العلماء المدرّسين بالجامع الإمام نور الدين علي السخاوي المالكي المتوفي عام 756هـ/1356م، وقد نعته بالمالكي حتى لا يلتبس بالسخاوي الشافعي المتوفي سنة 643هـ/1245م.

ولا يجوز لنا أن نذكر هذا العالم الكبير نور الدين السخاوي دون أن نصحح خطأ فادحا وقع فيه الكاتب الأديب ابن جزي، ناسخ رحلة ابن بطوطة...؛ فقد سمح هذا الناسخ أن يخلق زيارة لابن بطوطة إلى أصفهان وشيراز عام 727هـ/1327م، بينما نجد أن ابن بطوطة في هذا التاريخ كان بمدينة دمشق ينتسخ بخطه كتاب "المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم" لأبي العباس أحمد القرطبي دفين الإسكندرية عام 656هـ/1258م، ينتسخه لصديقه نور الدين السخاوي، الفقيه المعروف...

لقد تسبب هذا السهو من الناسخ في شنّ حملة شعواء من رجال الاستشراق على رحلة ابن بطوطة، ولم يكن ليصحح الوضع إلا مخطوطة للأزهر الشريف، ومن هنا كان مقالي بعنوان: "اكتشاف غير مسبوق" الذي نشر بكل اللغات، وكان أيضا تأليفي "المستدركات" الذي نشرته وزارة الثقافة[7].

ونرى من المناسب جدا أن نستبق أرقام صفحات رحلة ابن بطوطة لننقل ما جاء في حديث عن عادة جميلة عند أهل دمشق: أنهم في شهر رمضان لا يعكفون على نفوسهم في بيوتهم يأكلون ويشربون وحدهم! بل إنهم، بمختلف شرائحهم الاجتماعية، يستدعون الفقراء

لتناول طعام الإفطار معهم مع أبنائهم وأسرهم... حتى من كان فيهم من الضعفاء والبادية يجتمعون كل ليلة في دار أحدهم أو في مسجد، ويأتي كل أحد بما عنده فيفطرون جميعا قال: وردت دمشق، وأعتقد أن هذا الورود المتحدث عنه كان سنة 727هـ/1327م، ووقعت بيني وبين نور الدين السخاوي مُدرّس المالكية صحبة فرغب في أن أفطر عنده في ليالي رمضان؛ فحضرت عنده أربع ليال، ثم أصابتني الحمى فغبت عنه، فبعث في طلبي فاعتذرت بالمرض، فلم يوسعني عذرا فرجعت إليه وبت عنده، فلما أردت الانصراف منعني من ذلك وقال لي: احسب داري كأنها دارك أو دار أبيك أو أخيك، وأمر بإحضار طبيب وأن يصنع لي بداره كل ما يشتهيه الطبيب من دواء وغذاء، وأقمت عنده كذلك إلى يوم العيد، وحضرت المصلى وشفاني الله تعالى مما أصابني...

لقد تعمدت إيراد نص هذا المقطع من الرحلة لتأكيد وجهة نظري من أن ابن بطوطة كان عام 727 هجرية بدمشق وليس بجنوب إيران[8]، ولأكرر القول: أن رمضان عام 726هـ لم يكن فيه ابن بطوطة مؤهلا لهذه المبادرة من الشيخ السخاوي الذي طلب من الرحالة عام 727هـ ترميم مخطوطته من كتاب "المفهم للإمام القرطبي" رحم الله الجميع.

ويبدو أن ابن بطوطة اندمج اندماجا كليا مع زملائه من أصحاب الإمام مالك، وهكذا نجده يروي قولة عن القاضي المالكي آنذاك شرف الدين حول نازلة غريبة وقعت بالبلاد عندما جرؤ أحد الشيوخ المقربين للأمير تكذيب قاض للشافعية في قصة رواها! عندها اشتكى القاضي الشافعي للأمير من الشيخ المقرّب، فأنصف الأمير القاضي الشافعي وسلم الشيخ له لكي ينال حقه منه، وكان الأمير يقصد إلى أن يتصرف القاضي تصرفا معتدلا، لا ينال الشيخ بسوء كثير، لكن القاضي الشافعي أحضر الشيخ إلى المدرسة العادلية وضربه مأتي سوط! وطيف به على حمار في شوارع دمشق!! فامتعض الأمير من عنف حكم القاضي الشافعي وأحضر القضاة فأجمعوا على خطأ القاضي، وكان رأي قاضي القضاة المالكية شرف الدين هو الحكم بتفسيق القاضي الذي تجاوز الحدّ المعروف في فقه الشافعية...، وقد أقرّ ملك مصر نظرية قاضي المالكية وعزل القاضي الشافعي!!.

وحتى يتقن ابن بطوطة عمله في رسم خارطة المذهب المالكي وجدناه يذكر، وهو بدمشق أن للمالكية بدمشق وحدها ثلاثة مدارس: كلها بنيت مكان القصر الأموي للخليفة هشام: إحداها المدرسة الصمصامية الحالية التي بنيت عام 718هـ/1318م...، والمدرسة الثانية

للمالكية هي المدرسة النووية، وقد عمرها السلطان نور الدين محمود ابن زنكي، أما الثالثة فهي المدرسة الشرابشية، عمّرها شهاب الدين الشرابشي التاجر[9].

وعندما تحدث عن العلماء والعالمات الذين أجازوه في دمشق، لم يكن يميز منهم بين منتسب لهذا المذهب أو ذاك، إنما كان يهمه أخذ العلم!

وأمام هذه الحشود من علماء السنة الذين لقيهم في دمشق، وبخاصة من قضاة وعلماء المالكية، وجدناه يضحك مما سمعه عن وجود طائفة في البلاد تنتسب إلى الإسلام لكنها لا تقوم بتطهير أبنائها أي ختانهم، مع أنّ من سنن أهل الملة الإسلامية أن يقوموا بتلك الشعيرة...

وأحب قبل أن يودع ابن بطوطة أرض المماليك: مصر والشام، أن أذكر حقيقة تاريخية تتصل بالمذهب المالكي في بلاد المشرق، وهي أن ظهور المذهب لم يختلف عما كان عليه الأمر أيام وجود ابن خلدون بمصر قاضيا على المسلمين...

وعندما يودع ابن بطوطة بلاد الشام ويصل إلى المدينة المنورة لم يهتم بشيء غير البحث عن المسجد النبوي الذي يمسحه مسحا بأرضه وزواياه، وهو لم ينس في هذا المسح دار إمام المدينة أبي عبد الله مالك بن انس مؤسس المذهب المالكي، المتوفي عام 179هـ/795م، والذي- كلنا يعلم- سأله المنصور العباسي أن يضع له كتابا للناس يحملهم على العمل به فصنف "الموطأ" الذي يظل عمدة يرجع إليها المالكية على ما سبقت الإشارة إليه...

لم ينس ابن بطوطة أن يحدد للناس دار الإمام مالك، وأنها شرقي المسجد الكريم...، كان يعتبر هذا المكان منسكا من المناسك التي يجب الوقوف عندها! ولقد ذكر مثل هذا الرحالة ابن جبير الأندلسي تعبيرا من الرحالين المغاربة والأندلسيين عن اهتمامهم بإمام المذهب[10].

ولم يفت ابن بطوطة وهو يتحدث عن أئمة المسجد النبوي أن يتذكر الإمام في عهد دخوله إلى المدينة: سراج الدين عمر المصري الذي استمر خطيبا نحو أربعين سنة، والذي كان ينوب عنه الفقيه أبي عبد الله محمد بن فرحون، وأبناؤه الآن- يقول ابن بطوطة- موجودون بالمدينة المنورة: أبو محمد عبد الله الملقب بدر الدين مدرس المالكية ونائب الحكم، وأبو عبد الله محمد، وأصلهم من مدينة تونس ولهم بها حسب وأصالة[11].

وقد كان من المجاورين بالمدينة الفقيه أبو العباس أحمد الفاسي الذي كان مدرس المالكية بها، والذي تزوج بنت الشيخ الصالح شهاب الدين الزرندي.

هذا الفاسي الذي عقب عليه الرحالة الطنجي بما حصل له من متاعب مع أمير المدينة الشريف الحسيني طفيل بن منصور بن جماز، لقد قال الفاسي ذات يوم: إن الحسين بن علي بن أبي طالب لم يعقب! وبلغت هذه المقولة لأمير المدينة وهو كما قلنا شريف حسيني!! فأنكر الأمير هذه المقولة وأراد تصفية الفاسي فكُلّم في ذلك فاكتفى بنفيه عن المدينة، ويذكر أن الأمير طفيل بعث من اغتاله!! نعوذ بالله من زلة اللسان يقول ابن بطوطة[12]...

وقد تطوع الرحالة الطنجي بذكر أخبار المغاربة الذين لقيهم أو سمع بهم، وبخاصة ممن ينتسبون للمذهب المالكي، وهكذا وجدناه يتتبع أخبار صاحبيه: أبا محمد عبد الله بن فرحان الإفريقي التوزري، وأبا العباس أحمد الأندلسي الوادي آشي... اللذين قصدا عام 728هـ زيارة الغار الذي آوى إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم...وضلا طريق الغار، وكان الأوان أوان حرّ شديد...، وأخذا في العودة إلى مكة، وعجز الفقيه التوزري عن المشي، وألقى بنفسه أرضا! ونجا الأندلسي بنفسه ودخل مكة، وقصد ابن بطوطة لإخباره بالحادثة وبما كان من التوزري حيث قصد ابن بطوطة شخصية متنفذة بمكة معروفة بلقب هام: إمام الموسم الذي يعهد إليه عادة بالتصرف في علاج المشاكل الطارئة والتصرف حسبما يراه، ولم تكن هذه الشخصية غير الشيخ الصالح الإمام أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المعروف بخليل إمام المالكية...، وإن مجرد استحقاق هذا الفقيه المالكي ليكون إمام الموسم كاف لإعطاء فكرة عن تمكن المذهب المالكي في مكة المكرمة[13].

ونحن نتقفى آثار ابن بطوطة وهو يعيش مع مراجع المالكية، نقف على لقطة هامة من تاريخ الإسلام في إفادات الرحالة، ويتعلق الأمر بحادثة يذكرها المسلمون اليوم وجلودهم تقشعر من هول الحدث...

عندما كان الرحالة يتحدث عن فضائل عمرة رجب ذكر أن عبد الله بن الزبير لما فرغ من بناء الكعبة خرج معتمرا يوم السابع والعشرين من رجب حيث أحرم من الأكمة التي توجد أمام مسجد عائشة.

ثم لما قتل ابن الزبير نقض الحجاج الكعبة وردها إلى بنائها في عهد قريش، ثم أراد الخليفة أبو جعفر المنصور أن يعيدها إلى بناء ابن الزبير...، هنا يظهر الإمام مالك على الساحة وينهى الخليفة أبا جعفر المنصور عن ذلك قائلا كلمته المشهورة: "يا أمير المؤمنين لا تجعل البيت ملعبة للملوك، متى أراد أحدهم تغييره فعل"!!

هكذا نجد ابن بطوطة لا ينفك متتبعا خطوات الإمام مالك ابن أنس رحمه الله ومواقفه إزاء السلطة...، وأخيرا وليس آخرًا نجد الرحالة الطنجي وهو يتحدث عن عادة أهل مكة في شهر رمضان، يذكر أن الأئمة في المسجد الحرام تتفرق فرقا...، وأما المالكية فيجتمعون على أربعة من القراء: يتناوبون القراءة ويوقدون الشمع، ولا تبقى في الحرم زاوية ولا ناحية إلا وفيها قارئ يصلي بجماعته...

وعلى نحو ما يقوله آخرون يذكر ابن بطوطة أن أعظم ليالي رمضان هي ليلة السابع والعشرين من رمضان حيث يختم القرآن العظيم...، ثم يكون الختم ليلة تسع وعشرين في المقام المالكي في منظر مختصر، وعن المباهاة منزه موقر... فيختم الإمام ويخطب.

وبهذا يودعنا الرحالة إلى أرض العراق...؛ فماذا عن اكتشافاته حول المالكية والإمام مالك؟ لعلّ مما يذكر في باب تحدي ابن بطوطة للذين لا يتبعونه في المذهب ما أورده في رحلته عن زيارته للعراق، وبالذات عن مسجد الإمام علي كرّم الله وجهه في مدينة البصرة حيث وصف صوامع المسجد السبعة، كانت إحداها تتحرك عندما يمسك أحدهم بمقبض خشب هناك ويذكر اسم علي! جعل أحدهم يده على المقبض قائلا: بحق رأس أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، تحركي! وهز المقبض فتحركت الصومعة...

هنا أقدم ابن بطوطة على جعل يده في المقبض وقال: بحق رأس أبي بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم تحركي! وهز المقبض فتحركت الصومعة! فعجبوا من ذلك!! ولم يفت ابن بطوطة أن يعلق على هذه "المغامرة منه" بقوله: وأهل البصرة على مذهب أهل السنة والجماعة، ولا يخاف من يفعل مثل فعلي إلى آخر ما قال!![14].

وحتى لا يغفل عن دروب خارطته المالكية يذكر أنه وهو في مدينة صنوب **(Sinop)** إحدى المراسي الأساسية لبلاد الأناضول على البحر الأسود... لما دخل هذه المدينة رآه أهلها وهو مع أصحابه يصلي مسبلا يديه، وكان السكان أحنافا لا يعرفون مذهب مالك ولا كيفية صلاته والمختار من مذهبه وهو الإسبال، وكان بعضهم يرى الروافض بالحجاز والعراق يصلون مسبلي أيديهم، فاتهموا ابن بطوطة وجماعته بمذهب الروافض، وسألوا جماعة ابن بطوطة عن ذلك فأخبروهم بأنهم على مذهب مالك، فلم يقتنعوا بذلك، واستقرت التهمة في نفوسهم حتى بعث نائب السلطان لجماعة ابن بطوطة بأرنب وأوصى بعض خدامه أن يلازمنا حتى يرى ما نفعله به!! هنا نجد ابن بطوطة وجماعته يقومون بذبح الأرنب وأكله...، وانصرف الخديم إلى

نائب الحاكم وأعلمه بذلك، فحينئذ زالت عنهم التهمة وبعث الحاكم بالضيافة للزائرين، ويكمل ابن بطوطة معلومته هذه بالتأكيد على أن الروافض لا يتناولون الأرنب!...[15].

ويبلغ ابن بطوطة إلى القارة الهندية حيث حمل لقب بدر الدين، ويستقبله سلطان الهند محمد بن تُغلق الذي أخذ بيده وصافحه، وأخذ يخاطبه بأحسن خطاب...، وسأله عن بلاده فأجاب ابن بطوطة: بلاد المغرب؛ فقال له السلطان: هل بلاد عبد المؤمن؟ فقال ابن بطوطة: نعم...، ونحن نعلم أن المؤرخ الفرنسي صطيفان كزيل قال في تأليفه عن التاريخ القديم لإفريقيا الشمالية الذي صدر منذ بداية القرن الماضي: إن هناك ملوكا أربعة يرجع لهم الفضل في توحيد المغرب: الملك ماسينيسا، والعاهل المرابطي يوسف بن تاشفين، والخليفة الموحدي عبد المومن، والسلطان مولاي إسماعيل[16]...

لقد عينه سلطان الهند قاضي دار الملك: دهلي، وجعل له مرتب اثني عشر ألفا نقدا، وأعطى له فرسا بسرجه ولجامه، وأمر له بخلعة محاريبي يكون في صدرها وظهرها شكل محراب، ولما مثل ابن بطوطة بين يدي السلطان قال له: لا تحسب قضاء دهلي من أصغر الأشغال بل هو أكبر الأشغال!! فقلت له: يا مولانا على مذهب مالك وهؤلاء حنفية؟ وأنا لا أعرف اللسان، فقال له السلطان: قد عينت بهاء الدين الملتاني وكمال الدين البجنوي ينوبان عنك ويشاورانك، وتكون أنت تسجل على العقود وأنت عندنا بمقام الولد! ثم قال السلطان لشرف الدين أمير بخت: وإن كان الذي رتبت له لا يكفيه لأنه كثير الإنفاق فأنا أعطيه زاوية إن قدر على إقامة حال الفقراء إلى آخر ما جاء في الرحلة من أمر السلطان لأصحاب ابن بطوطة بألفي دينار وعشر خلع، ولم يعط لأصحاب أحد سوا شيئا، وكان أصحابي لهم رواء ومنظر، فأعجبوا السلطان[17].

وقد كان من أطرف ما يحكى عن ابن بطوطة حول تمعشره بمالك والمالكية أنه في بعض الأحيان يغض الطرف عن المتابعة الدقيقة لآراء المالكية، وهكذا فإذ نسجل عليه وهو في مدينة إيذج **IZEH** التي كان يحكمها السلطان أفراسياب في طريق عودته لبلاده عام 748هـ/1347م[18]، إذ نسجل عليه أنه أجاب خدام السلطان الذين وردوا عليه مع أهل السماع راغبين أن يقوم ابن بطوطة مع رفاقه بإنشاد سماع...، أجابهم ابن بطوطة بأن أصحابي لا يدرون بالسماع ولا بالرقص، ملتزما في هذا ما ورد في رسالة الشيخ أبي زيد القيرواني، إذ نسجل عليه هذا الموقف الذي يتماهى مع المذهب، نجده في بعض أسفاره بالهند يصحب معه

عددا من المغنيين ليسمعوه النوبات المطربة! ما يعني أن موقف ابن بطوطة من الموسيقى كان يتغير في بعض الظروف!![19]، وهذا ما يحتج به الذين يميلون لسماع الطرب!!

وتأتي الحصة الثمينة للاهتمام بالمذهب المالكي عندما يصل الرحالة الطنجي إلى جزر مالديف في المحيط الهندي!!، هنا سنقف على "المفاجآت" العظيمة التي حيرت الكتاب والتراجمة والمتتبعين للتاريخ الدولي لجزر مالديف.

عندما زار الرحالة المغربي ابن بطوطة في سنة **744**هـ/**1344**م جزر مالديف التي كانت تحمل اسم "ديبة المهل"، لقي ترحابا كبيرا لدى المالدفيين، وقد عزا ذلك إلى كونهم يحتفظون بحب كبير للمغاربة لأنهم، أي المالدفيين، عرفوا الإسلام عن طريق مغربي سابق يسمى أبا البركات البربري، كان زار بلادهم قبل نحو من قرنين، وحملهم على اتباع مذهب الإمام مالك على عادة المغاربة[20].

أكثر من هذا أخذوا ابن بطوطة إلى المسجد العتيق الذي كان حديث عهد بالتجديد من طرف السلطان شهاب الدين...، وهناك عاين الرحالة المغربي، صحبة مرافقيه الذين كان على رأسهم القاضي عبد الله، النقش التأسيسي في الخشبة الموضوعة في أعلى المحراب، وضمنها: "أن سلطان البلاد أسلم على يد أبي البركات البربري..."، ومنذ ظهور رحلة ابن بطوطة والناس ينقلون هذه المعلومة غربا وشرقا بمختلف اللغات التي تجاوزت الخمسين لغة...

وقد حُبّب إليّ أن أقوم بدراسة ميدانية لهذه اللوحة، وهكذا قمت صيف عام **1990**م برحلة إلى تلك الجزر التي تقع كما نعلم في المحيط الهندي.

ومن حسن الحظ أن اللوحة المتحدث عنها، والتي تحمل تاريخ التأسيس الذي هو **548**هـ/**1053**م توجد الآن بالمتحف الوطني لعاصمة الجمهورية المالديفية، نقلت إليه من مكانها الأصلي في الجامع القديم بمناسبة عمليات تجديد البناء التي جرت أواسط الستينيات...، وهي أي، اللوحة، عبارة عن قطعة واحدة من شجر الساج (**Platante**)، طولها من ثلاثة أمتار وخمسة وعشرين سانتيمترا على عرض خمسة وأربعين، ويحتوي النقش على ثلاثة سطور تتضمن نصين تاريخيين متتابعين:

الأول: يتعلق ببناء الجامع في الفترة التي قام فيها أبو البركات البربري بزيارة المدينة، ومن جملة ما فيه بالضبط: ووصل في هذا البلد أبو البركات (يوسف)؟ البربري وأسلم السلطان على يده في شهر ربيع الأخير سنة ثمان وأربعين وخمسمائة.

والنص الثاني يتعلق بإعادة بناء الجامع عام ثمانية وثلاثين وسبعمائة على يد السلطان شهاب الدين، ست سنوات فقط قبل وصول ابن بطوطة لمالديف.

وقد قمت في البحث بالتعريف بالشخصيات التي ورد ذكرها في النقش، كما قمت بدراسة للألقاب الفخرية والكنى التي اشتمل عليها النصان معا...

وهكذا عرفنا عن اسم السلطان الذي اعتنق الإسلام: محمد بن عبد الله، وعرفنا عن أخيه سِيرِي كَالُو (**Sirikalo**) الذي كان يشاركه الحكم، وكذا عن وزيره الأول الذي كان يحمل لقب شَنُوراجَا (**Shanu raja**) ثم عرفانا عن السلطان شهاب الدين وعن وزيره الأول الذي كان يحمل نفس اللقب شنوراجا.

وفيما يتصل بأبي البركات البربري الذي يُردّد سائر الناس إلى الآن اسمه على أنه "سيد البلاد" فقد ذكرت أن ابن بطوطة ساق اسمه عشر مرات في رحلته، متبوعا في بعض الأحيان بنعت المغربي زيادة في التأكيد والتوضيح[21].

ولم يكن ابن بطوطة يشعر- وهو يقدم تلك الأخبار- بأنه يقدم معلومات غير عادية، فلقد عرفت كتب التاريخ عن بعض المغاربة الذين وصلوا الصين قبل أبي البركات البربري، وأصبحوا يضيفون نعت "الصيني" إلى اسمهم الأصلي! وقد وجد ابن بطوطة نفسه- لما بلغ الصين- جالية مغربية في خان جانفو (**khan Djanfou**)...

ويؤكد الباحث الأمريكي البروفيسور روس دان (**Ross Dunn**) أن أبناء شمال إفريقيا والأندلس كانوا أكثر نشاطا في التجارة الهندية من غيرهم من العرب والفرس أثناء القرن الحادي والثاني عشر...، ومن ثمة لم يكن غريبا أن نجد اسم البربري منقوشا على اللوحة المذكورة...

وقد خلصتُ بعد هذا التمهيد إلى التعقيب على ما ورد في كتاب ظهر مؤخرا في مالديف، بعنوان: "تاريخ إسلام ديبا محل"، ألفه القاضي تاج الدين حسن عام **1139هـ/1726م**[22]، وهو الذي أشار إليه الباحث البريطاني فوربس (**Forbes**) في دائرة المعارف الإسلامية في طبعتها الجديدة: مادة مالديف.

لقد تجلى أن تاج الدين كتب مخطوطته في غيبة تامة عما سجله شرف الدين ابن بطوطة قبله بنحو أربعة قرون.!! والجدير بالذكر هنا أن رحلة ابن بطوطة لم يشتهر أمرها هناك في

المشرق وفي العالم الغربي إلا بعد أن ظهرت في باريس أواسط القرن التاسع عشر مصحوبة بالترجمة الفرنسية...

وهكذا وقفت على الخطأ الفادح الذي وقع فيه القاضي تاج الدين حينما قرأ كلمة البربري، قرأ عوضها التبريزي!!

ولم أكن في حاجة إلى جهد كبير لأقرأ كلمة "البربري"، فهي واضحة جدا...؛ فعلى خلاف عادة إهمال تنقيط الحروف في معظم هذا النقش وجدت أن الناقش جعل نقطة تحت الباء، ويتساءل المرء حقيقة: من أين أتت المخطوطة بحرف التاء؟!

وقد قمت بأخذ رسم للوثيقة في نفس الحجم الذي هي عليه: ثلاثة أمتار و**25** سنتمترا، وأجعله أمامكم اليوم لتحكموا بأنفسكم على ما إذا كانت الكلمة من أربعة أحرف: "بربر" أو خمسة "تبريز"، وهل هي مبدوءة بالباء أو التاء؟ البربري.

وقد حُبّب لي بعد ضبط هذه الهفوة أن أتتبع المعلومات الأخرى التي قدمها تاج الدين وبخاصة منها ما يتصل بالعهد المتقدم، وهكذا وجدت عددا من الهفوات التي تستحق الوقوف عندها؛ فمثلا: نعت القاضي تاج الدين ذلك "التبريزي" الذي اخترعه، بنحو عشرين صفة ولقبا إلا كنية "أبي البركات" التي وردت في كل من اللوحة المنقوشة ورحلة القاضي ابن بطوطة!.

ومثلا اللوحة المذكورة- وهي حجة "معاصرة" هامة- تذكر أن الذي أصدر الأمر بتوسعة المسجد في شهر ذي الحجة عام **738هـ/1339م** هو السلطان شهاب الدين الذي تدعو له الوثيقة بكلمة خلد الله ملكه، وهو تعبير يدل على أنه يمارس الحكم...

وفي مقابلة هذه المعلومة المنقوشة المعاصرة نجد القاضي تاج الدين يذكر أن شهاب الدين إنما تولى عام **741هـ/1341م!!**، ومثلا: السلطانة خديجة التي زار القاضي ابن بطوطة ماليديف في عهدها مرتين اثنتين: كان في أولاهما قاضيا متنفذا في مملكتها، تقول رحلة ابن بطوطة إنها، أي السلطانة، تولت الحكم بعد إقصاء أخيها السلطان شهاب الدين عام **740هـ/1340م**، وفي مقابلة هذا نجد القاضي تاج الدين يذكر أنها لم تتول الأمر إلا عام **748هـ/1347م** أي بعد مغادرة ابن بطوطة لماليديف بنحو ثلاث سنوات!!

وهكذا يتضح أن "اللوحة" و"الرحلة" وهما معاصرتان تقدمان معلومات ذات مصداقية يجب أن تعطي الأسبقية على ما كتب بعد أربعة قرون!

وقد نبه زميلي المستشرق الياباني الأستاذ هيكوايتشي ياجيما **(Hikoichi Yajima)** الذي قام بنشر الكتاب المذكور وتحقيقه وترجمته في الفترة الأخيرة[23] بدوره إلى بعض الأخطاء التي وقع فيها القاضي تاج الدين، كما نبه الأستاذ ياجيما إلى مثال آخر من تلك المعطيات الخاطئة، إن القاضي حسن يذكر: أن السلطان الهلالي قام بحجه سنة **871هـ/1467م**.

وفي مقابلة هذا نجد الجزيري– وهو معاصر– يصف وصول هذا السلطان إلى الديار المقدسة بتاريخ **838هـ/1434م** أي بفارق **33** سنة**!**

لقد ظلت لازمة المستشرق الياباني ياجيما هي الحذر من المعلومات التي قدمها القاضي تاج الدين، وبخاصة في الفترة التي تسبق اجتياح البرتغال لمالديف عام **965هـ/1558م**.

وبعد هذا أذكر أن اللوحة التي وقف عليها ابن بطوطة تعرضت لخطأ ثان عندما أريد نقل ما فيها إلى قطعة معدنية بمناسبة تجديد المسجد؛ فلقد حرّف بعض النساخ كلمة أبي البركات إلى أبي الرّكاب على نحو ما حرفت كلمة "البربري" إلى التبريزي**!** وهو ما وقفت عليه في القطعة المعدنية الجديدة التي نصبت على مقربة من المحراب**!!**

إن ما تعرض له هذا النص من أخطاء وتحريفات ربما يدفع بنا إلى المطالبة بحقنا التاريخي**!** ومن حسن الحظ أن الجهات الرسمية في مالديف ما انفكت تؤمن بمصداقية ما رواه الرحالة المغربي عن أهل مالديف...؛ فقد سمعنا السيد رئيس الجمهورية يشيد في خطابه الرسمي بمناسبة عيد الاستقلال مؤخرا بالحضور المغربي في كتابه تاريخ مالديف، ووجدناه ينوه بعمل أبي البركات البربري وعمل ابن بطوطة الطنجي اللذين يرجع لهما اكبر الفضل في التعريف بمالديف لدى العالم العربي والإسلامي...

ولنودع مالديف مع ابن بطوطة لنرحل معه إلى الصين التي أخذت بمجامع لُبّه**!** حكى عن كل شيء فيها مما جعل الصين اليوم تحتفل به، وتعقد الندوات من أجل إحياء ذكراه...، الرئيس الصيني شو آن لاي عندما زار المملكة المغربية يوم **27** دجمبر **1963** اعترف أمام الملك الحسن الثاني بأن ابن بطوطة هو الذي قدم الصين للعالم العربي في العصر الوسيط، وأنه أي الرئيس يرغب في زيارة مدينة طنجة، هذه التربة التي أنجبت ابن بطوطة[24].

في الصين... ذكر الرحالة الطنجي معلومة لا تزال إلى اليوم حديث المجالس عند كل الذين كانوا يهتمون بعلاقات آسيا بإفريقيا، وفي صدرهم الرئيس الصيني شو آن لاي سالف الذكر، والذي أنشأ معهد الدراسات الدولية لشانغهاي من أجل تتبع هذا المبدأ...

هناك في الصين بمدينة قنجنفو (Hangzhou) وهو في ضيافة ظهير الدين القُرْلاني إذا به يسمع بوصول مركب قوام الدين السبتي، ويدخل عليه قوام الدين هذا ويتعارف الرجلان: الطنجي والسبتي، ويبكيان من التأثر...، العالم صغير كما نقول اليوم، ويتبين أن المعرفة بينهما كانت أولا في الهند، وكان قوام الدين مرافقا لخاله أبي القاسم الذي ينتسب لمدينة مرسية الأندلسية! وكان قوام الدين هذا معروفا آنذاك باسم البِشْري، هذا البِشْري هو الذي سيقدر لابن بطوطة أن يجتمع بأخيه الفقيه أبي محمد البِشري عندما سيقوم برحلته اللاحقة إلى سجلماسة[25].

المهم بالنسبة إلي، وأنا أتتبع ابن بطوطة في رسم الخارطة المالكية، المهم أن أقول إن قوام الدين الذي كان يملك قطعة أسطول استطاعت أن تصل لبلاد الصين، هذا المواطن السبتي يقول عنه ابن بطوطة: إنه يحفظ الموطأ الذي يعتبر-كما هو معلوم- أول كتاب في الفقه الإسلامي على ما أسلفنا.

ولم تطب نفس للرحالة الطنجي في تفقد أصدقائه من المالكية، وهكذا نجده وهو في طريق العودة إلى بلاد المغرب يمر بدمشق حيث يلتقي بأستاذه وصاحبه إمام المالكية نور الدين السخاوي الذي كان انتسخ له "المفهم" بالمدرسة العزيزية على ما أسلفناه...

وقد اكتشفنا بهذه المناسبة أن لابن بطوطة ولدا من زوجة له من أصل مكناسي كان تركها حاملا وهو في اتجاه المشرق!! كان يرسل له من الهند بعض المال عن طريق جده للأم، لم يكن لابن بطوطة هم سوى السؤال عن الولد الذي وجده قد توفي قبل اثنتي عشرة سنة!! وهناك في دمشق أيضا تعرّف على عالم من علماء طنجة يسكن بالمدرسة الظاهرية كان هو الذي أخبره بأن والده أي والد ابن بطوطة توفاه الله قبل خمس عشرة سنة!!.

وبمناسبة مقامه في دمشق أفادنا أيضا بأن مدينة دمشق لم تخل من علماء مغاربة يعملون على نشر المذهب المالكي، وهنا يقدم لنا قاضي قضاة المالكية الشيخ جمال الدين محمد ابن عبد الرحيم بن علي بن عبد الملك المسلاتي الذي كان حسن الشكل وكان يتكلم في الأدبيات، في مقامات الحجازيات والحلبيات[26].

وكان مما سجله عن حضور المالكية في بلاد الشام وهو عائد إلى بلاده أن القضاة الأربعة، وعلى رأسهم قاضي القضاة المالكية، أفتوا بإعدام فقير يعرف بشيخ المشايخ، قال في بعض كلامه: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يصبر عن النساء، وإني أصبر عنهن!![27].

وفي حجته السابعة التي ودع فيها مكة نراه ينزل في جوار إمام المالكية أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المدعو خليل إمام الموسم سالف الذكر[28].

ولم ينته الأمر عند هذا في تتبع ابن بطوطة للمذهب المالكي فقد وجدناه في مهمته بالأندلس... وهو في جبل طارق، وفي رندة، وفي مالقة، وفي غرناطة يجتمع بأعلام المذهب المالكي أدباء أساتذة وقضاة...

ذكر منهم بجبل طارق الخطيب أبا زكرياء يحي السراج الرندي الأصل والقاضي عيسى البربري...، وذكر منهم في رندة التي كانت تابعة لحكم المملكة المغربية آنذاك ابن عمه القاضي أبا القاسم محمد بن يحي ابن بطوطة كما لقي بها الفقيه القاضي الأديب أبا الحجاج المنتشاقري، وخطيبها أبا إسحاق إبراهيم المعروف بالشندرج المتوفي بسلا سالف الذكر...، وذكر من فقهاء مالقة قاضيها وخطيبها أبا عبد الله محمد أبي جعفر ابن خطيبها أبي عبد الله الطنجالي...

وذكر من فقهاء غرناطة قاعدة بني نصر حيث كانت تحت حكم أبي الحجاج يوسف بن إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن يوسف بن نصر الذي بعثت والدته الأميرة بمارة للرحالة بعدد من الدنانير الذهبية التي ارتفق بها على حد تعبيره.

والمهم- ونحن نتحدث عن خارطة المالكية- أن نذكر أنه اجتمع في غرناطة بقاضي الجماعة أبي القاسم محمد بن أحمد بن محمد الحسيني السبتي، كما اجتمع بالفقيه المدرس الخطيب أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البياني، وبالعالم المقرئ الخطيب أبي سعيد فرج الشهير بابن لب، وبقاضي الجماعة أبي البركات محمد بن إبراهيم البلفيقي...

ومن المفيد أن نرى ضمن هاته الجماعة الكاتب الأديب ابن جزي ناسخ الرحلة، والذي أثنى على مجلس ابن بطوطة وطرائفه وأدبياته...، ولم يكن يعرف أن القدر كان يدخر له أن يخلد اسمه كناسخ لرحلة ابن بطوطة[29].

ولم يخلف ابن بطوطة عادته وهو يقوم برحلة ثالثة إلى بلاد السودان حيث لم يفته أن يصنف رجال الدين من أهل السودان، وهكذا وجدناه وهو في زيارته لمدينة وَلَّجرَاته، بلاد التبر المشهورة بكثرة ذهبها، وهي المدينة التي يسميها الشريف الإدريسي الإدريسي ونفارة[30]. هذه المدينة التي يسكنها إلى جانب التجار جماعة من البيضان يذهبون مذهب الأباضية من الخوارج...، لكن هناك طائفة من السنيين المالكين من البيض يحملون نعت التوريين، ويذكر التاريخ أنه بعد مرور ابن بطوطة بتلك النواحي، آل أولئك الأباضية إلى اعتناق المذهب المالكي[31].

ويلقي ابن بطوطة عصا تسياره في بلاد المغرب، وفي مدينة فاس عاصمة المملكة، وهنا يجد نفسه في عقر المالكية الذين كانوا يتمتعون بوضع مريح في ظل السلطان أبي عنان الذي عين ابن بطوطة بـــ"أكاديميته" العلمية التي كانت تحتضن كبار رجالات الفكر والعلم من مختلف حقول المعرفة، أمثال القاضي أبي عبد الله المقّري، والخطيب أبي عبد الله الفشتالي العارف بالفقه المالكي، والعلامة السدراتي، وعمر البطوئي المعروف بابن البحر، والمعافري التلمساني، والقاضي القبّاب، والإمام الحسني، والخطيب ابن مرزوق والخطيب العقباني، والمفتي الصرصري، والقاضي العمراني والمفتي ابن المفتي اليزناسني، والقاضي المالقي، والخطيب البرجي والنوازلي بوخريص اليابابي، والقيم على حفظ المدونة النفزي المعروف بأبي عائشة، والفقيه ابن الإمام، إلى آخر اللائحة الطويلة العريضة[32].

وبعد فقد حُبّب إليّ ونحن نتحدث عن الإمام العظيم مالك ابن أنس، أن يكون إسهامي في ذكراه بقيام مواطن مغربي بوضع خارطة– لأول مرة– انطلاقا من بلاده المغرب، ومرورا ببلاد المغرب الكبير إلى مصر... إلى بلاد الشام إلى الحرمين الشريفين...إلى...بلاد الروم... إلى الهند... إلى مالديف...إلى الصين... ثم في رحلة ابن بطوطة الثانية إلى الأندلس، ثم الرحلة الثالثة إلى بلاد السودان.

كانت عبقريةً رائعةً من الرحالة المغربي الذي عرف كيف يرسم هذه الخارطة الجغرافية لمواقع المذهب المالكي من جهة، ثم ليقدم لنا معلومات بالغة الأهمية تتعلق بنشاط الفقهاء والقضاة المالكية...، وقد كان الرحالة في كل هذه المبادرات لا يتردد في الاعتزاز بخصوصيته المذهبية داعيا إلى اعتناق هذا المذهب الذي كان يرى أنه يستجيب لكل الرغبات ولكل النوازع التي تخالج الإنسان.

الهوامش:

1– التازي عبد الهادي: المذهب المالكي كشعار من شعارات الدولة المغربية. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ندوة الإمام مالك، إمام دار الهجرة فاس 1400هـ/1980م، الجزء الأول ص87–د. التازي: الدور السياسي لرسالة ابن أبي زيد القيرواني في الغرب الإسلامي، ندوة القيروان بتونس، بيت الحكمة 20–25 أبريل2009.

2– رحلة ابن بطوطة، تقديم وتحقيق: د. عبد الهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة التراث، المجلد الأول ص53–54/1417هـ/1997م رقم الإيداع القانوني 1997/321. ولابد من الإشارة إلى أنني في تحقيقي للرحلة قررت أن أسلك الترقيم الدولي الذي دأبت عليه كل النشرات الدولية.

3- المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. إحسان عباس– دار صادر، بيروت، 1388هـ/1968م–ج3–348–349.

4– رحلة ابن بطوطة ج1ص:100

5-هذا السيد هو المعروف بالشندرج...انظر رحلة ابن بطوطة الجزء الرابع حيث كان يقوم بزيارة الأندلس، وانظر مع هذا معلمة المغرب ج13 ص4450 نقلا عن بوجندار في تأليفه الاغتباط، وأخيرا انظر تأليفنا (رندة الأندلسية في عهد بني مرين بين النص التاريخي والوثيقة الدبلوماسية...(جاهز للطبع).

6- ابن حجر: الدرر الكامنة ج1ص:147ج2ص:286ج3ص:350-د. التازي: تحقيق رحلة ابن بطوطة ج1ص211 التعليق 207.

7- د. التازي: المستدركات على تحقيقي: رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، نشر وزارة الثقافة-الرباط، المغرب رقم الإيداع القانوني: 2004/0635- الطبعة الأولى ص 50-51-52.

8- رحلة ابن بطوطة ج1ص241-242.

9- تحقيق رحلة ابن بطوطةج1ص:220-221.

10- رحلة ابن بطوطة ج1ص265 تعليق42.

11- الرحلة ج1ص278 تعليق60.

12- تحقيق الرحلة ج1 ص284-285.

13- يذكر ابن بطوطة عن مصير التوزري أنه تمكن بعد معاناة خطيرة أن يقطع بعض الخطوات إلى أن وصل إلى سيدة حجازية كانت صاحبة الخيمة... أخذت بيده قبل أن يعود زوجها الذي حمله إلى مكة حيث وصلها وكأنه قام من قبر! ج2ص313.

14- الرحلة ج2ص:12-13.

15- رحلة ابن بطوطة ج2ص:352-353.

16- **Stéphane Gsell : L'histoire Ancienne de L'Afrique du Nord T.V.P 162.Librairie Hachette 1917.**

17- تحقيق رحلة ابن بطوطة ج3ص: 402-403-404.

18- وقع هذا الحادث في جنوب إيران سنة 748=1347 وليس عام 727=1327 حيث كان ابن بطوطة بدمشق ينتسخ كتاب المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم، انظر المستدركات، منشوران وزارة الثقافة الرباط رقم الإيداع القانوني 0635-2004.

19- يراجع الجزء2ص437 والجزء4ص312 ومع كل هذا البحث اكتشاف غير مسبوق والمستدركات...

20- تراجع رحلة ابن بطوطة ج IV ص127، حول الفتيات اللاتي كن يقدمن لعفريت البحر، واقرأ مع هذا ماورد في عجائب المخلوقات للقزويني ص226من إهداء الفتيات للنيل!.

21- يوجد قبر في حاحا المغربية يحمل اسم سيدي أبي البركات لا صلة له بهذا، انظر مقدمة رحلة العبدري، تحقيق محمد الفاسي، نشر جامعة محمد الخامس- الرباط 1968.

22- نشر هذا الكتاب في طوكيو 1982 بتحقيق وترجمة هيكوايتش ياجيما **Hikoichi Yajima**عن معهد الدراسات اللغوية الثقافية لآسيا وإفريقيا. جامعة طوكيو.

23- نشر هذا الكتاب في طوكيو 1982 بتحقيق وترجمة هيكوايتش ياجيما عن معهد الدراسات اللغوية الثقافية لآسيا وإفريقيا. جامعة طوكيو.

24- د.التازي: رحلتي إلى الصين 10/10/10 جريدة العلم: الصين بين الأمس واليوم، آفاق الثقافة و التراث(مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث) شوال 1432= شتنبر2011صفحة90-91.

25- ينبغي أن تستوقفنا هذه الشخصية الكبرى: شخصية قوام الدين البشري صاحب المركب والذي له أخ في سجلماسة... ! تحقيق الرحلة جIV ص281-282-276-377.

26- تحقيق رحلة ابن بطوطة جIVص 317-318 تعليق 41.

27- تحقيق الرحلة جIVص319.

28- تحقيق الرحلة 74

29- تحقيق الرحلةجIVص37-38

30- نزهة المشتاق ج1ص24 طبعة معهد الدراسات الشرقية نابولي، تحقيق الرحلة جIVص395 تعليق44

31- د.التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب ج3 ص203 رقم الإيداع القانوني 1986/25 مطابع المحمدية(فضالة) المغرب

32- ابن الأحمر: شرح بردة البوصيري، تحقيق رحلة ابن بطوطة جIVص394...

الحب في العلاقات الزوجية بالعائلة المغربية خلال العصر الوسيط: مساهمة في دراسة تاريخ المشاعر الإنسانية (ق5-6هـ/11-12م)

أ.د. إبراهيم القادري بوتشيش*

"والمتعارف فيما يوسع النساء به على أزواجهن من أموالهن، إنما يردن بذلك استجلاب مودقم واستدرار صحبتهم وجميل عشرقم)). نوازل ابن الحاج (القرن 6هـ/12م)، ص5.

يعتبر موضوع الحب من المواضيع التي جرى التكتم حولها في الإسطوغرافية العربية الوسيطة، لأن المؤرخين اهتموا أصلا بالمجال السياسي، ولم يكتبوا عن تاريخ المشاعر والأحاسيس العاطفية إلا نادرا، وبكيفية عفوية وردت على شكل شذرات متفرقة في ثنايا كتاباقم. ونظرا لما يكتسيه موضوع الحب من طابع الفردية والسرية في القيم الاجتماعية السائدة، فإنه اعتبر "شأنا شخصيا" جعل المؤرخين ينأون بأنفسهم عن التأريخ له.

ويزداد الأمر تعقيدا كل ما رام الباحث دراسة الحب في العلاقات الزوجية، لأن هذه الظاهرة التي تندرج في مجال الدراسات الاجتماعية المتعلقة بالأسرة، لم تحظ باهتمامات المؤرخين أيضا، بما في ذلك ابن خلدون مؤسس علم العمران الاجتماعي. لذلك يجد الباحث في التاريخ العربي- الإسلامي الوسيط نفسه مجبرا على النبش في متون نصية لا تنتمي إلى حقل التاريخ، بل إلى ألوان أخرى من التراث العربي من قبيل ألف ليلة وليلة، ونصوص المقامات والسير الشعبية كسيرة عنترة بن شداد، والمقتطفات الهامة التي يحويها كتاب "في العشق والنساء" للجاحظ، وكتاب "الزهرة" لابن داود الأصفهاني، ونصوص ابن سينا وداود الأنطاكي وغيرهم من فرسان التراث العربي[1]، أما بالنسبة للغرب الإسلامي فإن أحسن من صنف في الحب هو الفقيه ابن حزم الذي اختزل عصارة فكره حول هذا الموضوع في كتاب "طوق الحمامة في الألفة والآلف"، وهو كتاب يتوزع بين ثلاثين فرعا وبابا عالج فيه أصول الحب كحالة نفسية وجسدية، وحلل فيه بدقة وبراعة صفة الحب ومعانيه، حتى أن دارسا معاصرا اعتبره "أروع

* - أستاذ التعليم العالي في تاريخ المغرب الإسلامي- جامعة مولاي إسماعيل – مكناس – المغرب.

كتاب درس الحب في العصر الوسيط في الشرق والغرب"[2]، بل إن أحد المستشرقين نشر إحصائية تبين أن اسمه تردد في أكثر من ستة آلاف كتاب تعالج موضوع الحب والغرام[3]. ومع ذلك، وإذا استثنينا هذا الكتاب مع بعض النصوص الشعرية والأدبية النادرة، فإن المادة المستقاة من الحوليات التاريخية تعد هزيلة ولا تشبع نهم المؤرخ. لذلك تصبح الحاجة ماسة إلى نصوص غير مباشرة تتوزع بين مصنفات كتب النوازل والفتاوى المغربية، والأمثال الشعبية وكتب التراجم والطبقات، فضلا عن النصوص الجغرافية والرحلية، ناهيك عن بعض الشذرات التي تجود بها الحوليات التاريخية ولو في شكل إيماءات محتشمة.

تشكل هذه النصوص الدفينة إذن ثقوبا يمكن من خلالها إماطة اللثام عن ظاهرة الحب في العلاقات الزوجية بالعائلة المغربية خلال العصر الوسيط، في الفترة الممتدة من منتصف القرن 11 حتى منتصف القرن 12م، ومن خلالها سنسعى للإجابة عن عدد من التساؤلات التي يطرحها موضوع خطير كالحب.

الحب وجمال المرأة المغربية: ما هي المواصفات الأنثوية التي كانت تسيل لعاب الرجل المغربي، وتجعله يعشق المرأة إلى حد الإقبال على الزواج بها وجعلها رفيقة دربه ؟

يستشف من نصوص الفترة مدار الدراسة أن مواصفات الجمال التي تجعل قلب الرجل منجذبا لشريكة حياته قد اختلفت حسب المستوى الثقافي لفئات الناس؛ فالحضرمي[4] قاضي المرابطين في الصحراء المغربية، والذي يمثل فئة النخبة العالمة، نصح في عملية جس نبض جمال الزوجة عند الاختيار واتخاذ قرار الزواج، توفرها على ثلاث خصال تعكس "الجمال الروحي" وهي: طيبة الأصل وحسن الخلق وكمال الدين. وهو وإن لم يشر إلى الحب في هذه المعايير المثالية، فإنه كان بحكمته يحيل على المرتكزات الضرورية التي تؤثث "للحب المعمّر" القادر على الدوام والاستمرارية؛ لذلك فضل البعض مصاهرة العائلات الطيبة المنبت، الأصيلة المحتد[5]، بينما فضل البعض الآخر "جمال العلم" فتنافسوا في الظفر بالمرأة العالمة النبيهة الذكية[6]، في حين مال العوام إلى "الجمال الظاهري" فعشقوا المرأة الجميلة البدينة الشقراء[7]، ونفروا من القصيرة القامة[8]. ورغم أن ابن قزمان- وهو أحد زجالي القرن 6 هـ/12م- حذر من الانخداع بجمال الفتاة الظاهري والانسياق وراء المظاهر التي تؤدي إلى السقوط في فخ حب أعمى[9]، فقد ظل الجمال الظاهري يسيل لعاب الرجال عامتهم وعلمائهم، ولاغرو فإن عبد الله بن ياسين الزعيم الديني لدولة المرابطين "كان لا يسمع بامرأة جميلة إلا خطبها"[10]، وهو نص يعكس في حد ذاته

العلاقة بين الجاه السياسي والحب والزواج الذي من شأنه أن يكثر نسل العائلة، علما أن كثرة العدد في المجتمع القبلي كان عنوانا للتفوق والجاه، خاصة عند النخب السياسية.

وبالمثل، كان "جمال التواصل" القائم على حسن الآداب والسلوك عند المرأة، والحوار المهذب واللبق من بين المعايير التي تستقطب الرجال، ونسوق في هذا الصدد نموذج الحب المتوهج بين الأمير يوسف بن تاشفين وزوجته زينب النفزاوية، تلك المرأة اللبيبة التي كانت تشد أزر زوجها في لحظات الشدة بحكمتها وحسن تواصلها مع زوجها، وقد سجل لنا ابن عذاري نص الحوار الذي جرى بين الزوجين عندما عاد ابن عمه أبو بكر بن عمر من الصحراء ليتسلم منه السلطة، وكان قد أنابه عنه في حكم المغرب في انتظار قضائه على تمرد قبلي اندلع بالسودان، وحدث آنذاك أن تزوج بزينب كما هو مجمع عليه في كل المرويات التاريخية، لذلك نرى ضرورة إيراد نص الحوار بحرفيته لما له من أهمية في إبراز جمالية التواصل بين الزوجين:

فبعد أن لاحظت زينب النفزاوية ما اعترى زوجها يوسف بن تاشفين من حزن بعد سماع خبر عودة ابن عمه ومطالبته بتسليم السلطة له، خاطبته بقولها:

- "أراك مهموما مكروبا من وصول ابن عمك إلى ملكه الذي ولاك عليه، والله لا ذاق أبو بكر طعمها أبدا، فطب نفسا وقرّ عينا".

- "إن استخلافه إلي من بين كل بنيه ويثق علي في هذه المملكة، ولو كان غير ابن عمي لقاتلته".

- "أنا أدلك....والله..."

- "ما ذلك يا زينب ؟ والله أعرفك ميمونة...."

- "إذا قدم عليك وبعث مقدمات رجاله إليك فلا تخرج إليه، ولكن بادره بهدية جليلة... وتفوز بملكك إن شاء الله".

- "والله لا خالفت في أمر تشيرين به أبدا"[11].

إن مثل هذا النمط الحواري الذي يحتاجه الرجال في ساعات الشدة، كان من المواصفات التي تجعل المرأة تظفر بقلب الرجل، وتعمل في اتجاه انتعاش الحب بين الزوجين، وفي بناء جدار قوي من المحبة المتبادلة، لذلك لا عجب أن تملك زينب النفزاوية بهذا "الجمال التواصلي" قلب الأمير يوسف بن تاشفين، ولا غرو فقد أصبحت- حسب كلمات ابن عذاري "أحب ما لديه"[12].

والواقع أن زينب النفزاوية تعد المرأة النموذجية التي كان بالإمكان أن تستقطب حب أي رجل، لأنها جمعت بين جميع أجناس الجمال، فاشتملت على الفطنة والعقل والذكاء ولباقة التصرف، إلى جانب الثراء والزعامة السياسية، لذلك وصفها ابن خلدون بأنها "كانت مشهورة بالجمال والرياسة"[13].

تلك إذن بعض المواصفات الجمالية التي كانت تفرز حب الرجل للمرأة في المجتمع المغربي، وقد تراوحت بين الجمال الروحي والفيزيلوجي وجمال التواصل، فكيف كانت تتشكل البدايات الأولى لهذا الحب، خاصة في مرحلة الخطوبة ؟

الحب في مرحلة الخطوبة: من المتعارف عليه أن الخطوبة رمز رومانسي، ودليل على بداية انجذابات عاطفية، بيد أنه في مجتمع محافظ كالمجتمع المغربي في العصر الوسيط، لم تكن فكرة التعارف السابق على الزواج مقبولة، إن لم تكن مرفوضة بالمرة . وللأسف فإن اضمحلال شعر الغزل في العصر المرابطي- الموحدي الذي يتوافق مع مرحلة موضوع الدراسة، لا يسمح برصد ما إذا كان الارتباط الأولي يتم عن طريق الحب، وما هي تعبيرات هذا الحب ؛ وحتى إن افترضنا وجوده، فقد ظل في معظم الحالات متسترا بسبب القيود الاجتماعية، ولم تستطع المرأة أن تجهر بحبها أو تتصرف بمقتضاه خوفا من أعين الرقباء.

والنصوص المتوفرة غالبا ما تقفز عن تناول موضوع الحب الذي يجمع الشريكين في هذه المرحلة الباكرة من علاقات الارتباط الزوجي، مخلفة بذلك حلقة مفقودة وأساسية في إلقاء الضوء على مرحلة لا يمكن إلا وصفها بأنها مرحلة "عسل الحب" الذي يتوافق مع هذه الفترة الباكرة من الزواج . بيد أن كتب النوازل وغيرها توفر بعض المؤشرات المحملة بالدلالات حول البدايات الأولى للحب الزوجي في مرحلة الخطوبة، موحية بحصول نوع من الرضا العاطفي أحيانا، فتتم الخطوبة كنتيجة حتمية لهذا التوافق العاطفي الأولي. ويترجم الرجل هذا الحب بتكليف إحدى الخاطبات مهمة الاتصال بالمرأة التي عشقها، بينما يقوم بهذا الدور أحيانا أحد الأصدقاء[14]، وقد كانت الخطوبة التي تعني ملكية قلب طرف لقلب الطرف الأخر تتم عادة في يوم الجمعة، وهو يوم يحتل مكانة متميزة في مخيال المجتمع المغربي، لذلك تم تفضيله عن سائر الأيام الأخرى لإقامة هذه المناسبة[15]، لما يحمله من رموز دينية وقدسية، ويتوخى الشريكان من اختياره بداية طيبة لعلاقتهما العاطفية وربطها بالمقدس، التماسا للبركة والاستمرارية والوفاء. وبما أن الخطوبة هي إعلان رسمي عن ارتباط الرجل بالمرأة، فإن منزل عائلة هذه الأخيرة يكون

المكان الملائم لهذا الإعلان . وإذا لم يكن لها ولي، يتوجه إليها شاهدان ويعرضان عليها أمر "فارس أحلامها"، فإن سكتت، عد ذلك رضى وقبولا من جانبها فتتم الخطوبة[16].

وفي الغالب الأعم، كانت المرأة تتقبل عن طيب خاطر كل من تقدم لخطبتها، وتعتبر هذه المبادرة اعترافا مبدئيا وإشارة واضحة إلى ما يكنه لها الرجل من حب وإعجاب، حتى ولو بقي هذا الحب في مستوى الحب الأحادي الجانب، فأمنية المرأة تكمن في الحصول على زوج ولو لم تكن تضمر له قيد أنملة من الحب، إلا أن نصوص الفترة مدار البحث سجلت حالتين خرجتا عن هذه القاعدة:

فقد ذكر ابن الأبار[17] في ترجمته للشاعرة نزهون بنت القليعي أنها رفضت خطوبة رجل قبيح الوجه جاء يطلب يدها، مما يعني أن الحب في العلاقات الزوجية استند في مرجعية بعض النساء على الجمال الفيزيولوجي للرجل، وأن الجمال الرجولي كان أيضا من مطالب المرأة في علاقات الحب التي تجمعها بالزوج.

ونستطيع من خلال الأدلة والاستشهادات، التأكيد على أن المال لم يكن دائما يقوم مقام الحب الذي تطلبه المرأة من الرجل، فثمة نازلة فقهية أجاب عنها البرزلي نقلا عن ابن الحاج، تتعلق بمحاولة إكراه فتاة على الارتباط برجل ثري لم تكن تحمل له أي شحنة عاطفية، وهو ما تعكسه النازلة التالية: "رجل له جاه وقدرة، خطب ابنة رجل فأعطاها له بعد إباية، ودخل بها الزوج، وفعل ما أدى إلى عقوق الإبنة لأبيها[18]؛ فالعقوق هنا تعبير صريح ومكشوف ينهض دليلا على رفض الفتاة تأسيس خيمة زوجية دون أوتاد الحب.

بيد أن الحب كشرط أساسي في بداية تكون العلاقات الزوجية لم يكن هو المهيمن في عقلية المجتمع المغربي، بل كانت الكفاءة في توفير رزق الأسرة وتحمل المسؤولية طريقا يقود إلى الحب والاستقرار، لذلك فإن أقصى ما كان يشترط في الرجل الذي يزمع الارتباط بامرأة هو توفره على صنعة يضمن بها القدرة على إدارة وتسيير شؤون الأسرة، وهو ما نستشفه من رواية مفادها أنه عندما بعث فخر الدولة بن المعتمد بن عباد أحد الوزراء ليخطب له امرأة، أقسم لها أبوها بالإيمان المغلظة أنه لن يزوجها "إلا لمن له صناعة يستر حاله وحالها بها"[19]، فموضوع الزواج والحب لم يتم تداوله بمعزل عن "تأمين العيش" للزوجين.

هل كان الحب أساس الزواج بمغرب العصر الوسيط؟ إن السؤال الجوهري الذي يسعى الباحث إلى النبش فيه من خلال المصادر هو ما إذا كان رباط الزوجية يتم في القرون الوسطى المغربية باختيار المرأة وحبها لشريك حياتها، أم أن التدخل العائلي كان أمرا لا مفرّ منه؟

تؤكد معظم النصوص أن الحب لم يشكل إلا ظلا هامشيا في مشروع الزواج بمغرب العصر الوسيط مقابل هيمنة عامل القرابة والانتماء القبلي، ذلك أن الأب أو الولي كان له اليد الطولى في تزويج ابنته دون مراعاة خزانها العاطفي تجاه من ستقاسمه سقف بيت الزوجية[20]؛ بل حتى الرجل لم يكن يملك أحيانا نعمة الحب كمفتاح لدخول بيت الزوجية؛ فيوسف بن تاشفين زوّج علي المسوفي "بامرأة من أهل بيته تسمى غانية بعهد أبيها"[21]، كما أن علي بن يوسف عقد لأخته من أحد أبناء عمومته[22]، ويكشف النصان معا أهمية معيار القرابة في تدخل الأسرة لاختيار الزوج أو الزوجة بعيدا عن الحب والعاطفة، وفي رواية أخرى، ورد أنه بعد سقوط إشبيلية في يد المرابطين، سبيت إحدى بنات المعتمد بن عباد، فاشتراها أحد التجار، ثم وهبها لابنه، فلما أراد هذا الأخير الدخول بها خاطبته بقوله: "لا أحل لك إلا بعقد زواج شرعي إن رضي أبي بذلك"[23]، ولم تتزوجه إلا بعد موافقة المعتمد بن عباد وهو في منفاه بأغمات، بل ثمة من النصوص ما يشير إلى عدم معرفة المرأة بالرجل الذي عقد عليها؛ فقد وردت على ابن رشد الجد نازلة حول رجل غاب عن زوجته، فزوجها والدها برجل آخر دون علمها، رغم عودة الزوج الأول[24]، وثمة ما يشير إلى أن بعض الآباء عقدوا لبناتهن على الزواج حتى قبل بلوغهن، أي قبل بداية إحساسهن بمشاعر الحب، فقد جاء في كتاب "نوازل ابن الحاج" مسألة حول "رجل كاتب، له ابنة من ثمانية أعوام، فخطبت إليه، فأبى عن زواجها لصغرها، ثم إنه حشم فيها، وهون عليه الأمر فزوجها على أن يدخل بها الزوج إلى اقتضاء أربعة أعوام"[25]، معنى ذلك أن الزواج في مثل هذه الحالات ارتبط بالإنجاب وتكوين أسرة أكثر مما ارتبط بالحب، وإذا ما سعت المرأة إلى تحدي تدخل سلطة العائلة المتمثلة في الأب أو الولي لتحقيق رغباتها العاطفية، فإنها تتعرض للعقاب الذي قد يصل إلى حد السجن؛ وحسبنا أن إحدى النساء قد ألقي بها في السجن لأنها تزوجت بغير إذن وليها[26]، أي أن ذنبها يكمن في تحديها سلطة الولي للزواج بالرجل الذي كانت تهواه، أما ظاهرة التسرّي بالإماء التي شاعت في أوساط طبقة الأعيان والفئات الموسرة، فإنها تعبير عن تجاوز الرغبة العاطفية إلى الرغبة في الإشباع الجنسي، بعيدا عن

أي تجل من تجليات الحب، لأن المرأة في هذه الحالة- حالة الرق والتسري- اعتبرت في الغالب الأعم، مجرد سلعة للاستهلاك الجنسي بمعزل عن أي شحنة عاطفية[27].

ويفهم من خلال النصوص والاستشهادات السالفة الذكر- ودون تعميم الحكم- أن قبول المرأة للزوج كان يتم بمعزل عن الحب الذي اعتبر شأنا عائليا أكثر منه شأنا فرديا، فأسرة البنت ووالدها على الخصوص، هو الذي كان يتكلف بترتيب أمور زواجها في ضوء مصالحه الخاصة، دون مراعاة لجانبها العاطفي، مما يشكل اضطهادا عاطفيا وقيودا قاسية طالت حق المرأة في الزواج بالرجل الذي تحب.

وقد تمخض عن هذا الزواج الذي كان يتم تحت سيف الإكراه ودون الاستظلال بظل الحب أحيانا، ردود فعل عنيفة كما هو الحال بالنسبة لفتاة ورد في نازلة أنها أرغمت على الاقتران برجل يكبرها سنا، ولم تكن تكنّ له أي ذرة من الحب، مما أدى إلى هروبها[28]، بل إن فتاة أخرى ذهبت إلى حد إزالة بكارتها بيدها كوسيلة لإبعاد وصرف الزوج الذي لم تكن تشعر بأدنى ذرة من الحب تجاهه[29]، وفي حالات أخرى، تم اللجوء إلى الزواج غير الشرعي كصيغة تمردية على هذا الإلجام العاطفي[30]، أو إلى الخيانة الجنسية كما سيرد ذكره في موضعه.

إلا أن الإنصاف والموضوعية يستدعي القول أن هناك من الشواهد ما يثبت أن المرأة في بعض العائلات الوجيهة كان لها رأيها وموقفها الصارم في اختيار شريك حياتها الذي تحب، فليلى معتقة الوزير أبي بكر بن خطاب (ت 528هـ) "تعرض لخطبتها جماعة لم تجبهم[31]، كما أن زينب النفزاوية لم تستجب لكثير من الأشياخ والأمراء، وتزوجت أربعة أزواج بمحض إرادتها[32]، بل كانت تشترط أن يكون زوجها "ممن يقدر على حكم المغرب برمته"[33]، مفضلة الجاه السياسي على الحب.

الحب بعد الزواج بين الاستمرارية وإكراهات واقع المجتمع المغربي: يبدو من خلال تجميع شتات النصوص والمرويات الخاصة بموضوع الحب الزوجي أن واقع العيش تحت سقف واحد كان يجبر الشريكين- وخاصة المرأة- على البحث بكل الوسائل من أجل خلق بيئة من المودة والمحبة داخل البيت الزوجي، مما يؤكد حضور الحب في الحياة العائلية بمغرب العصر الوسيط.

وفي هذا الصدد، تكشف بعض النوازل الفقهية عن حرص المرأة وسعيها إلى كسب ود زوجها بجميع الطرق والأدوات الممكنة، وفي مقدمتها اللعب بورقة المساعدة المادية للزوج؛ فقد استفتى القاضي عياض قاضي مدينة مراكش الفقيه ابن رشد[34] حول امرأة في سبتة "أمتعت

زوجها في أملاكه حياته"، وعن أخرى "وهبت لزوجها في صحتها نصف صداقها[35]، كما أن امرأة ثالثة وهبت زوجها رياضا[36]، وأصبحت هبة الكالي للزوج نغمة تتردد في المصادر الفقهية الراجعة للفترة مدار البحث، كما ساهمت الزوجة بمالها أحيانا في شراء منزل للسكن مع زوجها[37]، غير أنها اشترطت مقابل ذلك ألا يتزوج عنها زوجها بزوجة ثانية ولا يتسرى، وإلا رجعت عن هبتها[38]، من ذلك يتضح أن بعض الزوجات سعين إلى كسب محبة أزواجهن عن طريق وهب أموالهن إليهم، وهو ما عبر عنه ابن الحاج بجلاء حين قال: "والمتعارف فيما يوسع النساء به على أزواجهن من أموالهن، إنما يردن بذلك استجلاب مودتهم واستدرار صحبتهم وجميل عشرتهم"[39].

وتحمل النصوص السابقة مغزى ودلالة عن تحكم العوامل الاقتصادية في صياغة علاقات الحب والانسجام بين الزوجين إذ يلاحظ- كما سنبين في موضعه- أن النزاعات الزوجية انتشرت في أوساط العامة أكثر من أوساط الخاصة وفئات الأعيان بسبب المشاكل المادية، لكن دون تعميم هذا الحكم، لأن البادسي[40] زودنا بنص حول متصوف فقير عاش حياة وديعة ومنسجمة مع زوجته، فكان يساعدها في ترتيب شؤون البيت، وفي المنحى نفسه، تصور إحدى قصائد ابن حمديس[41]، نجاح الحياة الزوجية بين ابنته وبعلها، مع تفسير سبب ذلك بالخلق الحميد للزوج ، وهو ما يعكسه قوله:

وأنكحتها مــــن بعد صدق حمدته كريما فلم تذمم معاشرة البعل

كما أن قصائد الرثاء التي نظمها شعراء عاشوا في الفترة مدار البحث تميط اللثام عما كان يكنه هؤلاء من محبة وعطف لزوجاتهم[42]، وتتجلى أبرز مظاهر المحبة بين الزوجين من خلال إحدى النوازل الواردة حول الأميرة المرابطية الحرة بنت تاشفين التي أقسمت بعد وفاة زوجها ألا تعود إلى دار الإمارة التي كانت تجمعهما، كتعبير عن حزنها العميق وجرحها الغائر الذي حفرت أخدوده وفاة زوجها[43]، ورغم أن زواج زينب النفزاوية بيوسف بن تاشفين جاء نتيجة حسابات سياسية في بداية الأمر، فإن توهج الحب بين الطرفين لم تخمده المشاغل السياسية حتى أن أحد المؤرخين[44] ذكر عن زينب أنها "كانت أحب ما لديه"، علما أنها كانت قد مهدت له السلطة وأمدته بالأموال اللازمة لبناء دولته[45]، وهو ما زاد من تمتين جدار المحبة بينهما.

مقابل هذه الإجراءات العملية الواقعية، تميزت سلوكات بعض النساء- على قلتهن- باللجوء إلى أشكال من الممارسات الغيبية كالسحر من أجل كسب محبة أزواجهن وإيجاد أزواج

يحبوهن رغم أنفهم، ولا غرو فقد ورد في فتوى أحد فقهاء المغرب حكم حول "من يشتغل بضرب الخط وغيره من أنواع الكهانة"[46]، كما تتضمن ذات الفتوى ما يفيد شيوع ما يعرف بكتاب المحبة والبغض، ومعالجة عقدة "ربط العروس" بالسحر، فاختلف العلماء حول ما إذا كان ذلك يعد سحرا أم لا، وتضاربت آراؤهم بين الإجازة والمنع والتحريم، وإن كان بعضهم اعتبروا أن الادعاء بحل تلك العقدة مجرد خدعة يتوخى فاعلوها "خدع الضعفاء لأكل أموالهم"[47].

ومن الراجح أيضا أن يكون للمرأة العازبة والعانس قبل دخولها بيت الزوجية ضلع في ممارسة أعمال سحرية لكسب زوج، فقد ذكر ابن خلدون أن النساء العازبات هن الأكثر تعاطيا للسحر، ورغم أنه لم يرو تفاصيل حول طريقة أعمالهن السحرية، فإنه أشار إلى طريقة استجلاب الأرواح إذ يقول بهذا الخصوص: "ولهم على استجلاب روحانية ما يشاءون من الكواكب، فإذا استولوا عليه، وتكنفوا بتلك الروحانية، تصرفوا منها في الأكوان بما شاءوا"[48].

وسواء كان مصدر الحب طبيعيا أو "حصل" نتيجة الشعوذة والسحر، فإن صعوبات الحياة وإكراهات الواقع المعيشي والنفسي جعل حياة الحب الزوجية تعرف بعض الانكسارات التي سكتت المصادر عن ذكر أسبابها أحيانا، بينما أزاحت الستار عن حوافزها المادية أحيانا أخرى، وقد تمظهرت في ثلاث صور من النزاعات الزوجية التي أبانت عن هشاشة قاعدة الحب الذي انبنت عليه وتتمثل في الالتجاء إلى القضاء والضرب والجرح، والهروب، أما الطلاق فكان آخر حل يملكه الزوجان لوضع نهاية لمسار حبهما.

بخصوص الصورة الأولى، أورد الأصفهاني[49] وغيره[50] أن القاضي ابن حمدين عقد جلسة لرجل أسود وامرأة بيضاء حضرا معا ليحكم بينهما في خصومة لم يفصح النص عن أسبابها، ويبدو أن الالتجاء للقضاء لم يكن يتم إلا بعد نفاذ صبر الزوجين بفعل المشاكل الحادة التي وصلت إلى حد الضرب العنيف، وهي صورة ثانية من مظاهر توتر العلاقات الزوجية. ولاغرو فإن إحدى الروايات المنقبية تشير إلى امرأة اشتكت للمتصوف أبي العباس السبتي أذى زوجها واعتياده على ضربها باستمرار إلى درجة أنها كانت "تريد إلقاء نفسها في البئر"[51]، وهي محاولة انتحارية تكشف عن فشل الحب في العلاقات الزوجية. وتحدثت إحدى النوازل عن امرأة أشهدت في صحة من عقلها وذهنها وهي مضطجعة على الفراش تشكو ألم ست جراحات من جسدها أن زوجها اعتدى عليها وأصابها بجروح كادت أن تفقدها حياتها[52].

أما بالنسبة للصورة الثالثة، وهو الهروب، فيكشف الحسن الوزان[53] عن إحدى العوائد السائدة في أوساط نساء جبل مرنيسة بشمالي المغرب، فيؤكد أنهن كن يهربن إلى الجبال، ولا يجدن غضاضة في ترك أولادهن، ويتزوجن من رجال آخرين كلما أصابتهم إهانة من أزواجهن مهما كانت ضئيلة، والضآلة التي يتحدث عنها النص هنا ثم الزواج برجل آخر بدل الأول، تعبر أيضا عن هشاشة الحب الزوجي في بعض الأسر المغربية.

ويمكن التمييز بين نوعين من المشاكل العاطفية التي عرفتها الحياة الزوجية حسب المسؤولية التي يتحملها الرجل أو المرأة.

فبالنسبة للتجاوزات العاطفية التي كان للمرأة فيها ضلع واسع، أول ما يسترعي الانتباه مسألة نفور المرأة من زوجها أحيانا، وهو ما تؤكده رواية للبكري، ولو أن هذه الرواية تصف الفتور العاطفي للزوجة تجاه زوجها دون تفسير أسبابه، فعندما سألها أهلها عن أسباب عدم حبها لزوجها ونفورها منه أجابت بقولها: "أني أكرهه، وأبغض قربه، وأحب بعده[54]، وهو تعبير صريح وصل سقفه إلى أعلى مستويات نفي الحب والخروج من دائرته.

يضاف إلى هذا العامل السيكولوجي من جانب الزوجة، عامل آخر يتجلى في عدم انصياعها لأوامر الزوج[55]، وقد انتشرت هذه الظاهرة في أوساط العائلات الأرستقراطية في معظم الحالات، وحسبنا أن حواء زوجة سير بن أبي بكر أبت مرافقة زوجها عند تعيينه في ولاية جديدة إلى أن ألزمها يوسف بن تاشفين بالسير معه[56]، كما أن امرأة أخرى رفضت الرحيل مع زوجها من الأندلس نحو المغرب الأقصى[57]، ولم يكن غريبا أن تنتشر في هذه الأوساط كذلك ظاهرة نشوز المرأة، إذ ذكر ابن الحاج بهذا الخصوص أن "زوجين من ذوي الهيئات وأهل التصاون قاما على الزوجية سنين عددا، ونشأت بينهما ذرية وكانت المرأة تنتشز في خلال ذلك متجنية عليه، فيداخلها بالنساء والقرابة فتعود إليه[58]، مما يعني وجود دورات في الفتور العاطفي كانت تتخلل مسار حياتهما الزوجية.

وبالمثل كانت بعض الزوجات يكثرن الخروج من المنزل لقضاء أغراضهن، وعندما يعود أزواجهن من السفر لا يجدوهن داخل البيت[59]؛ بل إن بعض النساء مسسن كرامة أزواجهن فتطاولن عليهم بالضرب والإهانة[60]، ولا يخامرنا شك أن مثل هذه السلوكات تعد تعبيرا عن عدم صفاء الحب بين الزوجين، وانعكاسا لتدهور علاقات المودة بينهما.

وقد تكون كثرة مطالب بعض الزوجات لبعولتهن أيضا وراء بعض المطبات التي هزت مسار حياة الحب داخل بيت الزوجية، وهو ما عبرت عنه أمثال العامة[61]، ناهيك عن مشاكل أخرى ذات طابع مادي صرف تمخض عنها نزاع وخصومات نذكر من بينها تفويت الزوجة دارها لأبيها عن طريق ما يعرف بالإمتاع[62]، أو عدم قدرة الزوج على شراء أضحية العيد[63]، أو نفور المرأة من الإقامة في مسكن غير لائق[64]، أو عدم تلبية الزوج لطلبها في توفير خادمة لمساعدها في شؤون البيت[65]، وهي مشاكل كثيرا ما وجدت التربة الخصبة في أوساط العائلات الفقيرة، وأحيانا كان التهاون في طلب الرزق وتوفير العيش للأسرة من الأسباب التي تؤدي إلى غضب المرأة وتدني منحنى الحب الزوجي في حياهما الخاصة[66].

ومن المطبات التي عصفت بكيان الحب الزوجي مسألة الخيانة الجنسية، إذ ترد النصوص حول هذه الظاهرة في العصر المرابطي، فابن قزمان يذكر أن نفسه تاقت إلى زوجة جاره فراودها حتى تمكن من وطئها[67]، ويسرد ابن الزيات من جملة كرامات الشيخ الصالح أبي يعزى أن رجلا جاء للتبرك به، "فعلم بقلبه" أنه استغل فرصة غياب أخيه ليواقع زوجته[68].

ويبدو أن الخيانة الزوجية كانت مسألة شائعة لدى النساء اللائي تزوجن رجالا متقدمين في السن ولم يكن يرتبطن بأزواجهن مقدار شعرة من الحب[69]، في هذا السياق ذكر البكري[70] رواية مؤداها أن شيخا تزوج بشابة كلف بها أحد الفتيان، فتواطأت معه على خيانة زوجها، ولا أدل على شيوع الخيانة الزوجية من ورودها ضمن أمثال العامة[71]، مما أسفر أحيانا– في حالة اكتشافها– عن قتل الزوجة[72].

أما بخصوص المشاكل التي يتحمل فيها الزوج فيها مسؤولية هدم العلاقات العاطفية في الحياة الزوجية فقد تعددت، وكانت دوافعها في الغالب الأعم مادية، ونسوق كمثال على ذلك ما ورد عند محمد بن عياض[73]، من أن رجلا التزم في عقد زواجه ألا يضرب زوجته، وألا يأخذ شيئا من مالها بغير إذنها، غير أن الزوج خالف التزامه فمد يده إلى المال حتى أضرّ بها، كما تثبت نوازل أخرى اعتداء الرجل على ما ساقه لامرأته في صداقها[74]، فضلا عما صدر منه أحيانا من قمع وإجحاف في منعها من زيارة أهلها وأقاربها، سواء في أفراحهم أو مآتمهم[75].

والمشكلة التي تتردد كثيرا في نوازل الفترة المرابطية تتجلى في غياب الرجل عن زوجته مدة طويلة حتى اضطرت بعض النساء أن يشترطن في عقود صداقهن ألا يغيب عنهن أزواجهن، وهو ما عبر عنه ابن رشد بـ"شرط المغيب حسبما ينعقد في صداقات الناس

اليوم"[76]، بيد أن الأزواج غالبا ما تغاضوا عن هذا الشرط، مما أدى إلى طول أمد الافتراق بين الزوجين، وبالتالي موت العلاقات العاطفية بينهما، وتصدع العلاقات الزوجية التي وصلت أحيانا إلى حد الانفصال[77].

ومن العوائق التي تسببت في هدم صرح حب علاقات الشريكين أيضا العجز الجنسي من قبل الزوج؛ فقد ورد في إحدى نوازل ابن رشد أن رجلا دخل بامرأته مدة إحدى عشر شهرا دون أن يأتيها، وهي تريد التخلي عنه "لأنها لا تستطيع الصبر عما يلحقه بها الضرر فيما يرغب النساء من أزواجهن"[78]، وهو ما يعني أن ظروف الأمراض القاهرة التي تسبب الضرر لأحد الشريكين تجعل نار حبهما تخبو وتنطفئ لانعدام الأمل في الشفاء، مما يؤكد دور الأمراض والعجز الجنسي خاصة في وأد الحب داخل بيت الزوجية .

جماع القول أن الحب شكل حضورا فاعلا في الحياة الزوجية داخل الأسرة المغربية خلال العصر الوسيط، وهو ما سعت الدراسة إلى الكشف عنه انطلاقا من خبايا النصوص والمؤشرات المشتتة في متون المصنفات الفقهية والأمثال الشعبية وغيرها من المصادر الدفينة. ورغم اختلاف مستويات الفئات الاجتماعية في التعامل مع ظاهرة الحب، فقد حاول البحث تتبع هذه الظاهرة النفسية- الاجتماعية من بداية تكونها إبان فترة الخطوبة، وكذلك من خلال الوقوف على المواصفات الجمالية التي كانت ترفع من وتيرة نمو الحب وتطوره، وصولا إلى بيت الزوجية والوسائل المتبعة للحفاظ على استمراريته من قبل الزوجين معا، بيد أن إكراهات الواقع وصعوبة المعيوش اليومي أحدث هزات وانكسارات أصابت مسار الحب بين الشريكين.

الهوامش:

1- انظر التفاصيل: محمد حسن عبد الله، الحب في التراث العربي، سلسلة عالم المعرفة، **1990**- شيماء الصراف، "العشق وكتب العشق عند العرب"، مجلة : **Etudes Orientales, no 5- 6, 1990**. وانظر أيضا : شادي عبود، العاشقون العرب، موسوعة في **4** أجزاء، كتابنا للنشر. وكذلك : يوسف الشاروني، الحب والصداقة في التراث العربي والدراسات المعاصرة، دار المعارف **1975** .

2- الطاهر مكي، مقدمة دراسته لكتاب طوق الحمامة، دار المعارف، القاهرة **1985** (ط**4**)، ص **9**. انظر أيضا: **Ibn Hazm et "Mouimine Abdellatif, l'analyse psychologique", in: La Méditerranée et ses cultures, Editions du Cerf, Paris 1992, p 109.**

3- يذهب د. محمود إسماعيل انطلاقا من عدة حجج أن ابن حزم نقل أفكاره عن الحب من كتاب الزهرة لابن داود الأصفهاني، انظر كتابه: الحب عند ابن حزم الأندلسي وابن داود الأصفهاني، هل اقتبس الأول من الثاني؟، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة **2005**، ص **7** . وما بعدها .

4- كتاب الإشارة في تدبير الإمارة ، تحقيق سامي النشار، دار الثقافة، البضاء **1981**، ص **68** .

5- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، تحقيق محمد بنشريفة، الرباط **1984**ج**8** ق**1**، ص**395** .

6- ابن الزبير : صلة الصلة، قسم : الغرباء، تحقيق بروفنسال، المطبعة الاقتصادية،الرباط **1938** ص**131** .

7- الزجالي، ري الأوام، نشره محمد بنشريفة تحت عنوان : أمثال العوام في الأندلس، فاس **1975**، ج**2** ص **34** وقد أورد مثالا للعامة يدل على رغبة الرجال في الزواج بالمرأة البدينة، ويقول هذا المثل: "الشحم زين ومن فقدت حزين"، مثل رقم **121**، وعن رغبة العوام في المرأة الشقراء، يقول مثلهم "أي هو النمش، ثم افتش"، أنظر : ن، م، ص **107**.

8- قالت العامة: "أي هي ركبتها، ثم هي ثقبتها" كناية عن القصر البالغ، مثل رقم **122** . انظر نفس المصدر ص **34** .

9- أنظر : ديوان ابن قزمان، تحقيق كورنيطي، المعهد الإسباني – العربي للثقافة، مدريد 1980، ص 18 قصيدة 18 ويقول فيها :

اش ذا العمى يا من ماع عينين ايك تغري الغلظ والزين

10- البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، نشره البارون دو سلان، الجزائر 1911، ص169/ابن أبي زرع، روض القرطاس، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة ، الرباط 1973، ص132.

11- ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق بروفنسال وكولان، دار الثقافة، بيروت 1980، ج 4، ص23 – 24

12- نفسه، ص 30.

13- كتاب العبر، تحقيق خليل شحادة وسهيل زكار، دار الفكر، بيروت 1981، ج 6، ص 244

14- ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، ليبيا-تونس 1981،ق2 م 1، ص345 .

15- مؤلف مجهول : كتاب في الفقه المالكي، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 2198، ص47 .

16- ابن الحاج : نوازل ابن الحاج، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم ق 55، ص62 .

17- المقتضب من تحفة القادم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي- دار الكتب الإسلامية – الدار العربية الإفريقية، ص216.

18- ابن الحاج، م، س، ص64، 65 .

19- النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسين نصار، القاهرة 1983، ج23 ص 464 .

20- أنظر ابن الآبار : التكملة لكتاب الصلة، نشر ألفريد بل وابن أبي شنب، الجزائر 1911، ج1، ص27 ..

21- ابن خلدون : كتاب العبر ....م.س، ج6، ص253 .

22- ابن الخطيب، أعمال الأعلام، تحقيق بروفنسال دار المكشوف، بيروت 1656 (ط2)، ص413 .

23- علي أدهم، المعتمد بن عباد، القاهرة – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر (د.ت) سلسلة أعلام العرب، ص309–310– عفيفي : المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، مصر، شركة فن الطباعة (د.ت) ج3، ص134–135.

24- ابن رشد، نوازل ابن رشد، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم ق ك 731، ص62 .

25- نوازل ابن الحاج، ص76 .

26- نفسه، ص66–67 .

27- ابن زكون : اعتماد الحكام في مسائل الحكام، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم ق 413 ص 45– ابن عبد الملك : م، س، ج6، ص346 .

28- ابن رشد : م، س، ص 56 .

29- ابن الحاج : م، س، ص73 .

30- نفسه، ص78 .

31- ابن الزبير، م، س، ص566 .

32- ابن خلدون، م.س، ص 244 .

33- ابن عذاري : م، س، ص.18

34- محمد بن عياض، مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط رقم 4042، ورقة 145 .

35- البرزلي، جامع مسائل الأحكام مما نزل بالمفتين والحكام، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم د 450 ص89 .

36- المصدر نفسه، ص75 وقد نقل النازلة عن ابن رشد .

37- البرزلي : م، س، ص90 .

38- الجزيري : م، س، ص187 .

39- نوازل ابن الحاج، ص5 .

40- المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أحمد أعراب، ص54 (ترجمة عيسى بن أبي داود – ت578 هـ) .

41- ديوان ابن حمديس، تحقيق إحسان عباس، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت 1960، ص365.

42- أنظر التطيلي، ديوان الأعمى التطيلي، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1963، ص71، 73 قصيدة 24 التي قالها في رثاء زوجته أمينة، وانظر أيضا: ابن الزقاق، ديوان لبن الزقاق، تحقيق عفيفة محمود ديراني، دار الثقافة، بيروت،د.ت، ص228 قصيدة 48 التي رثى فيها زوجته، وكذلك ابن سعيد الذي أورد في ترجمة أبي عامر الحمارة قصيدة رثائية في زوجته التي كان يهواها وتدعى زينب: أنظر: رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق غرسية غومس، مدريد 1942، ص93 .

43- ابن رشد، م، س، ص 25 .

44- ابن عذاري : م، س، ص30 .

45- المصدر نفسه، ج4، ص22 .

46- الونشريسي، المعيار المعرب، تحقيق مجموعة من الأساتذة، نشر وزارة الأوقاف المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981، ج 12، ص 55 .

47- نفس المصدر والصفحة.

48- ابن خلدون، م.س، ج6، ص288 .

49- خريدة القصر وجريدة العصر. تحقيق الدسوقي وعبد العظيم، القاهرة 1964، ق4 ج2 ، ص 221 .

50- ابن سعيد، م، س، ص39 .

51- مؤلف مجهول، مناقب الشيخ أبي العباس السبتي، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم د 896، ورقة 102 وجه.

52- البرزلي : م، س، ص 190 ــ الونشريسي : م، س، ج2 ص 289ــ 290 .

53- الحسن الوزان : وصف افريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، الشركة المغربية لدور النشر المتحدة، الرباط 1980، ج1، ص260 .

54- المغرب...م.س، ص 186، 187 .

55- ابن المؤقت، تعطير الأنفاس، ص30. وقد ذكر أن رجلا طلب من زوجته أن تصنع طعاما لضيوفه فرفضت .

56- ابن ليمون : لمح السحر، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم د 1033، ورقة 80 وجه .

57- النباهي : المرتبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1980، ص108 (ترجمة أبو المطرف عبد الرحمن الشعبي ت 499هـ).

58- نوازل ابن الحاج، ص 120.

59- محمد بن عياض : م، س، ورقة 70 ظهر.

60- ابن الزيات، كتاب التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب بالرباط، الدار البيضاء 1984، ص329، ترجمة 164 .

61- قالت العامة: "بع كساك وعمل كذاك": الزجالي، م.س، مثل رقم 589. ويقال في مطالب النساء وعدم رفقهن بالأزواج، أنظر كذلك ابن قزمان، رقم 89 .

62- محمد بن عياض، م، س، ورقة 55 وجه ــ ابن رشد : م، س، ص282 ــ مؤلف مجهول : كتاب في الفقه...م.س، ص 295

63- ابن الزيات، م، س، ص274 (ترجمة رقم 120) .

64- ابن سعيد : م، س، ص 49 (ترجمة الأصم المرواني) .

65- ابن الزيات : م، س، ص219 ترجمة رقم 77 .

66- أنظر التطيلي : م، س، ص 16 قص 5 .

67- أنظر ديوانه ص 146 زجل 20 .

68- التشوف...م.س، ص 214 .

69- قالت أمثال العامة في هذا الشأن: "إذا أزوج الشيخ لصبي، يفرح صبيان القرية"، مثل رقم 3. أنظر الزجالي : م، س، ج1، ص.244

70- المغرب...م.س، ص184 وما بعدها .

71- قالوا: "بين ذا وذا، زوجها قد جا"، يقال المثل في المرأة التي يدركها زوجها متلبسة بالجريمة، أنظر: الزجالي: م، س، ج1، ص124 .

72- البكري : م، س، ص187 .

73- مذاهب الحكام ورقة 67 وجه .

74- ابن رشد، م، س، ص219 .

75- محمد بن عياض : م، س، ورقة 55 وجه.

76- نوازل ابن رشد ص66 .

77- نفس المصدر والصفحة .

78- نفس المصدر، ص 83.

رحلة ابن جبير
جدلية الأدب والمكان

أ. د كاظم موسى الطائي*

المقدمة: تعتبر الرحلات الجغرافية من القنوات المهمة لترسيخ الثقافة العربية إذا سهم الجغرافيون العرب في رحلاهم مساهمة جادة في اغناء التراث العربي الاسلامي فضلاً عن تاثيراها على الثقافة الانسانية.

وتمثل رحلة ابن جبير موضوعة البحث أنموذجاً مهماً من الرحلات المتميزة إذا استغرقت مدة سنتين وثلاثة أشهر جاب فيها ابن جبير بلداناً كثيرة وسيركز بحثنا على عدد من المحاور الاساسية هي:

- ثقافة الرحالة واثرها في الرحلة
- اهداف ومضامين الرحلات العربية والاسلامية.
- أهمية رحلة ابن جبير من الناحيتين الأدبية والجغرافية ومكانتها في الأدب الجغرافي العربي.

يعتبر ابن جبير من افضل الرحالة العرب ممن كتبوا رحلتهم بأسلوب أدبي حيث اعتبرها كراتشكوفسكي ذروة ما بلغه الرحلة في الأدب الجغرافي العربي من الناحية الفنية، فابن جبير لم يكن يبغي من رحلته ان يجعلها كتاباً جغرافياً بل كان يهدف إلى إظهار قيمتها الأدبية وصب ثقافته التي كان يتمتع بها من أدب وشعر وبلاغة مؤكداً جدل العلاقة بين الجوانب الأدبية والجغرافية حيث اكسبها صاحبها شهرة أدبية واسعة بين الأجيال التالية، كما حققت رحلته شهرة واسعة عالمياً حيث تم ترجمتها إلى عدد من اللغات العالمية وما تزال تشكل مدخلاً أدبياً رفيعاً يكشف لنا المترلة الأدبية والجغرافية التي يتمتع بها رحالتنا ابن جبير.

الرحالة ابن جبير: هو أبو الحسن محمد بن احمد الكناني الاندلس[1]، ولد ابن جبير في بيت عربي اندلسي عريق في مدينة بلنسية من مدن الاندلس عام **539هـ/ 1145م**.

*أستاذ في تاريخ المغرب الإسلامي ورئيس قسم الدراسات التاريخية- جامعة لاهاي الدولية- مكتب الموصل- العراق.

ويعتبر ابن جبير من أهم الرحالة العرب الذين جابوا البلاد العربية والاسلامية قام ابن جبير اثناء حياته بثلاث رحلات جغرافية مهمة هي:

الرحلة الأولى: من **19** شوال **578**هـ/**1183**م إلى **10** محرم **581**هـ/**1185**م، وقد استغرقت الرحلة سنتين وثلاثة اشهر.

الرحلة الثانية: من **585**هـ/**1189**م إلى **578**هـ/**1191**م، وتزامنت مع إعادة صلاح الدين الأيوبي فتح بيت المقدس.

الرحلة الثالثة: أثناء وفاة زوجته **614**هـ/**1217**م حيث توفي ودفن في الاسكندرية[2].

ثقافة الرحالة وأثرها في الرحلة: تكشف حياة ابن جبير عن اهتمامات مبكرة بعلوم الدين والحديث وعلوم اللغة والأدب فقد درس علوم اللغة والأدب على أيدي جمهرة كبيرة من العلماء[3]. ونتيجة لهذه الاهتمامات فقد تبوأ مركزاً مهماً بين كتاب بلاده مما دفع الكثير من الحكام إلى اختياره كاتباً لهم، وانعكس هذا الاهتمام بالجوانب العلمية والأدبية على رحلة ابن جبير في جانبين مهمين هما:

1. منهج الرحلة: إتصف رحلة ابن جبير بالدقة العلمية حيث لم يعتمد ابن جبير على الذاكرة كما فعل غيره من الرحالة العرب من امثال ابن بطوطة بل كان يسجل مشاهداته اليومية حسب وقتها باليوم والشهر والسنة وحتى الساعة لذا يمكن القول عنها بانها مذكرات يومية بل هي رحلة تاريخية ووثائق تاريخية امينة. ومما اتسمت به الرحلة تجنبه لذكر أية رواية أو قصة تاريخية يرفضها العقل والمنطق فهي خالية من الخرافات والاساطير متسمة بالواقعية والدقة والصدق وخير مثال على ذلك رفضه قصة فيضان بئر زمزم[4].

وعند زيارته لبلاد الشام فقد تجلت روحه العلمية في الإشارة إلى العلاقات الطيبة بين المسلمين والمسيحين في تلك البلاد بالرغم من قيام حرب بين صلاح الدين الايوبي والصلبيين، كما أشاد أثناء مروره بصقلية بمعاملة ملكها الثاني لرعاياه من المسلمين[5].

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول بان رحلة ابن جبير الجغرافية اتصفت بالروح العلمية وتمتعت بالدقة والصدق والامانة العلمية منها لم تكن عواطف ابن جبير تؤثر في احكامه كما زعم بعض الباحثين.

2. أسلوب الرحلة: إن قراءة دقيقة لرحلة ابن جبير تكشف لنا انه افضل من كتب في الرحلات الجغرافية العربية القديمة من حيث الأسلوب وبالرغم من انه كان يشوب أسلوبه السجع المتكلف أحياناً وهي إحدى سمات الكتابة الأدبية في ذلك العصر لكنه يكشف في الوقت ذاته عن التفاتات رائعة تنم عن موهبة أدبية أصيلة، حيث كان معنياً بلغته عناية فائقة أثناء سرد الرحلات الجغرافية وللمكانة الأدبية المرموقة لرحلة ابن جبير دفعت بالمستشرق الروسي كراتشكوفسكي إلى اعتبارها ذروة ما بلغه نمط (الرحلة) في الأدب الجغرافي العربي من الناحية الفنية[6]. ومن الممكن ملاحظة الجوانب الأدبية الرائعة في الرحلة في مواقع كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر تصويره للعاصفة البحرية التي عصفت بمركبهم بين صور وصقلية[7].

كما تبرز براعته أيضاً في وصفه للمدن الكبرى التي زارها وصفاً حياً ودقيقاً وما يلحضه القارئ ان اهتمامه بالجانب الأدبي قد جاء في بعض الحالات على حساب الجانب الجغرافي فعلى سبيل المثال قال في وصف لبغداد:

"هذه المدينة العتيقة وإن لم تزل حاضرة الخلافة العباسية ومثابة الدعوة الأمامية القرشية الهاشمية قد ذهب أكثر رسمها ولم يبق منها الاشهير اسمها، وهي بالإضافة إلى ما كانت عليه انحاء الحوادث عليها والتفات أعين النوائب إليها كالطلل الدارس، والأثر الطامس أو تمثال الخيل الشاخص، فلا حسن فيها يستوقف البصر ويستدعي من المستوخز العقلة والنظر إلا دجلتها التي هي بين شرقيها وغربيها منها كالمرآة المجلوة بين صفحتين أو العقد المنتظم بين لبنتين)[8]. إن أسلوب ابن جبير في الكتابه قد أثر على عدد كبير من الرحالة العرب وفي مقدمتهم ابن جزي الكاتب الأندلسي.

ثانياً: أهداف ومضامين الرحلة:

1. اهداف الرحلة: إن قراءة دقيقة لرحلة ابن جبير منذ يومها الأول وحتى اللحظة الأخيرة للرحلة تكشف لنا ان هناك اهدافاً عديدة كان ابن جبير يبغي تحقيقها أثناء ترحاله إلى أقصى الشرق من الدولة العربية الاسلامية.

أ. الدافع الديني: يعتبر هذا الدافع من اقوى دوافع الرحلة فالهدف الأول من رحلته كان الحج إلى بيت الله الحرام ولكن مع ذلك لم يكن هو الدافع الوحيد والدليل على ذلك قيامة بتاليف كتاب يروي مشاهداته في ديار الشرق ووصفه للمدن والقرى وحواضر بلاد العرب.

ب. الدافع الأدبي: حاول ابن جبير ومن خلال ثقافته الواسعة واهدافه المتعددة ان لايجعل رحلته كتاباً جغرافياً فقط ككتب الإدريسي والبكري وغيرهم من جغرافي المغرب بل كان يهدف إلى جعله نصاً أدبياً ذي قيمة أدبية من خلال تناوله الجوانب الثقافية والدينية وخاصة اثناء وصفه لمكة والمدينة المنورة ومناسك الحج وشعائره.

جـ. الدافع الجغرافي: أعطى ابن جبير الدافع الجغرافي مكاناً مهماً في رحلته حيث كان يعطي أهمية خاصة لوصف البلدان وأوضاع السكان بجوانبها الاقتصادية والطبيعية لذا يمكن اعتبار ماكتبه ابن جبير أثناء رحلته إلى بلاد المشرق وثائق دينية ووثائق أدبية وجغرافية وانثروبولوجية ذات قيمة علمية كبيرة.

خطوط الرحلة: تتحد ملامح الرحلة مكانياً بالمحطات التالية:

أ. الرحلة المصرية.

ب. الرحلة الحجازية.

جـ. الرحلة العراقية.

د. الرحلة الشامية.

أ. الرحلة المصرية: رحل ابن جبير إلى مصر كسائر البلدان التي جابها وركز على جوانب متعددة منها الجانب الديني ووصف المعالم الاثرية والحياة الاقتصادية والاجتماعية ففي حديثه عن الاسكندرية بين انها اكثر بلاد الله مساجداً وان بعض المبالغين يقدرون عددها باثنى عشر الف مسجد[9]. ولذلك فقد ذكر (وما منها جامع من الجوامع ولامسجد من المساجد ولاروضة من الروضات المبنية على القبور ولا محرس من المحارس ولامدرسة من المدارس الا وفضل السلطان يعم جميع من ياؤى إليها ويلزم السكنى فيها، تهون عليه في ذلك نفقات بيوت الأموال)[10].

وللأدب في مكوثه هناك أهمية خاصة إذا اهتم بالجانب الثقافي اهتماماً كبيراً من خلال وصف مدينة القاهرة والمشاهد الثقافية فيها وكذلك وصفه لمدينة قنا حيث قال: (وهي من مدن الصعيد؛ بيضاء انيقة المظهر، ذات مبان حفيلة ومن ماثرها الماثورة صون نساء اهلها والتزامهن البيوت فلا تظهر في زقاق من أزقتها امرأة البتة... وهذه المدينة من الشط الشرقي من النيل وبينها وبين قوص نحو البريد)[11].

ب. الرحلة الحجازية: تكتسب رحلة ابن جبير للحجاز اهميتها من خلال دقة الوصف وبخاصة للاماكن المقدسة (الكعبة الشريفة والمسجد النبوي) واهتمامه بمظاهر الحياة الاقتصادية وبخاصة وصفه للاسواق التجارية وما يعرض فيها من بضائع ومواد تجارية.

أما ملاحظاته عن الحياة الاجتماعية فيها فقد تركزت على الجوانب المتصلة بالدين كالمناسبات الدينية منها على سبيل المثال لا الحصر الليلة الاولى للعمرة الرجبية وبداية شهر شعبان واحتفالات شهر رمضان وعيد الفطر المبارك.

أما عن الجوانب الثقافية والأدبية فقد تتبع ابن جبير مجالس الوعظ والخطابة التي كانت تعقد في مكة والمدينة وقد سجل صورة دقيقة عنها وعن مستوى خطبائها.

ومن الجوانب البارزة لرحلته الحجازية التركيز على وصف مكة المكرمة والمدينة المنورة لأهميتها الدينية ويبدو ان الدافع الديني كان في مقدمة أهداف رحلته إلى الحجاز حيث وصف مكة بقوله: (هي بلدة وضعها الله عز وجل بين جبال محدقة بها، وهي بطن واد مقدس، كبيرة مستطيلة، تسع من الخلائق مالايحصيه الا الله عز وجل)[12].

ج. الرحلة العراقية: تعد الرحلة العراقية من اكثر اجزاء رحلة ابن جبير فائدة من الجوانب الجغرافية والأدبية، ففي الجانب الجغرافي وردت ملاحظات هامة تكشف عن الاوضاع الاقتصادية وبخاصةً في الجانب الزراعي وكثرة الجداول والقنوات ففي حديثه عن الطريق بين الحلة وبغداد فقد ذكر (الطريق من الحلة إلى بغداد أحسن طريق واجملها في بسائط من الارض وعمائر تتصل بها القرى يميناً وشمالاً ويشق هذه البسائط اغصان من ماء الفرات تتسرب بها وتسقيها فمحرثها لاحد لاتساعه وانفساحه)[13].

كذلك سجل احوال العراق الاجتماعية وبخاصة عادات السكان وتقاليدهم ومظاهر حياتهم فقد امتدح اهل الموصل بقوله: "وأهل هذه البلدة على طريقة حسنة يستعملون اعمال البر فلا تلقى منهم الا ذا وجه طلق وكلمة لينة، ولهم كرامة للغرباء واقبال عليهم، وعندهم اعتدال في جميع معاملاتهم"[14].

وأولى ابن جبير النواحي الثقافية اهتماماً كبيراً فقد ذكر المستوى العلمي في بغداد واوضح انه مايزال مرتفعاً وان في بغداد ثلاثين مدرسة اشهرها المدرسة النظامية ولكل مدرسة اوقاف كثيرة يعود ريعها إلى الفقهاء والمدرسين والطلاب، كما أكد على مجالس الوعاظ وذكر بشكل خاص على جمال الدين أبا الفضائل بن علي الجوزي إمام عصره في الحديث والوعظ.

ولقد ابرز الجوانب الأدبية للرحلة في وصف المدن العراقية بشكل خاص حيث الأسلوب الأدبي الرفيع واللغة الجميلة في الوصف حيث يقول في وصف مدينة الحلة: "هي مدينة كبيرة عتيقة الوضع مستطيلة لم يبق من سورها الاحلق من جدار ترابي مستدير بها... وهي قوية العمارة كثيرة الحلق متصلة حدائق النخيل داخلاً وخارجاً"[15].

وقال يصف مدينة تكريت: "هي مدينة كبيرة واسعة الارجاء فسيحة المساحة حفيلة الاسواق كثيرة المساجد غاصة بالخلق، أهلها أحسن أخلاقاً وقسطاً في الموازين من اهل بغداد"[16].

وقال يصف مدينة الموصل: "هذه المدينة عتيقة ضخمة حصينة فخمة قد طالت صحبتها للزمن فأخذت أهبة استعدادها لحوادث الفتن، قد كادت ابراجها تلتقي انتظاماً لقريب مسافة بعضها من بعض وباطن الداخل منها بيوت بعضها على بعض مستديرة بجدار المطيف بالبلد كله كانه قد تمكن فتحها فيه لغلظ بنيته وسعة وضعه وللمقاتلة في هذه البيوت حرز وقاية وهي من المرافق الحربية"[17].

إن تحليل النصوص السابقة يظهر لنا دقة اختيار الالفاظ من قبل ابن جبير والأسلوب الأدبي في وصف تلك المدن وهنا تظهر العلاقة الجدلية بين الأدب والمكان، فأسلوبه الأدبي الرفيع في وصف تلك المواضع الجغرافية وبين الوصف الجغرافي لتلك المواضع.

د. الرحلة الحجازية: رحل ابن جبير إلى بلاد الشام وقدم معلومات غنية على اختلاف انواعها كما ان رحلته ثرية بالصور التي تصور الحياة في هذه الديار ببراعة وبأسلوب أدبي رائع يندر ان نجده في الرحلات الجغرافية للرحالة العرب ولعل أهم ما ركز عليه هو وصفه للحياة الاجتماعية وقد تناولها باسهاب نسبي فقد ذكر عند تناولها سكان دمشق ووصفهم بما يلي: "فإذا لقي أحد منهم آخر مسلماً يقول: جاء المملوك أو الخادم برسم الخدمة، كناية عن السلام... وصفة ملاحمهم إيماء للركوع أو السجود، فترى الأعناق تتلاعب بين رفع وخفض وبسط وفيض، وربما طالت بهم الحالة في ذلك فواحد ينحط وآخر يقوم وعمائمهم تهوي بينهم هوياً"[18].

وأولى ابن جبير كعادته اهتماماً بالجوانب الثقافية المختلفة شملت الاثار والرسوم الدينية والمدارس والمستشفيات فعند حديثه عن حلب اهتم اهتماماً كبيراً بقلعتها المشهورة ووصفها وصفاً دقيقاً كما وصف جامع دمشق وصفاً بلغ من الدقة شاناً مبدعاً وهنا لابد من الاشارة بان

حديثه عن الجامع يعتبر شاهداً تاريخياً مهماً وذا قيمة عالية ولعل افضل ما ورد من اوصاف لهذا الجامع في كتب الرحالة الآخرين كما ركز ابن جبير على جانب التعليم في بلاد الشام وبخاصة التعليم الديني وقد ذكر وجود نحو عشرين مدرسة إضافة إلى ان الكثير من المساجد والمشاهد الدينية تتخذ اماكن لتعليم القران وكتب الدين هذا فضلاً عن اتخاذ جامع دمشق موضعاً للتدريس حيث ان كل سارية من سواريه لها وقف معلوم يأخذه المستند إليها للذاكرة والتدريس[19]. ونظراً لما اتسم بها بلاد الشام وبخاصة دمشق من الناحية العلمية فقد دعى ابن جبير سكان المغرب إلى انتهاز الفرصة والارتحال إلى بلاد الشام لطلب العلم فقد ذكر (فمن شاء الفلاح من نشأة مغربنا فليرحل إلى هذه البلاد ويتغرب في طلب العلم فيجد الامور المعينيات كثيرة)[20].

أما ملاحظات ابن جبير السياسية فتكتسب أهمية خاصة نظراً لانها تلقي ضوءاً عن العلاقات بين السكان بمختلف مذاهبهم وادياهم وهي علاقات مودة واحترام.

ولعل أبرز مافي الرحلة الشامية وصف ابن جبير للمدن السورية فتكتسب اهمية خاصة لرصانتها ودقتها وقد اسهب في وصف مدينتي حلب ودمشق.

ومما قاله في وصف حلب: "أما البلاد فموضوعه ضخم جداً، حفيل التركيب بديع الحسن واسع الاسواق كبيرها متصلة الانتظام مستطيلة تخرج من سماط صنفه إلى سماط صنفه أخرى إلى أن تفرغ من جميع الصناعات المدنية وكلها مسقف بالخشب"[21].

أما مدينة دمشق فلم يترك فيها شاردة ولا واردة من دون ان يصفها أو يتحدث عنها بإسهاب أو يقول: "لهذه البلدة ثمانية ابواب– باب شرقي وهو شرقي.... ويلي هذا الباب باب توما وهو ايضاً في حيز الشرق ثم باب السلامة ثم باب الفراديس وهو شمالي ثم باب الفرج ثم باب النصر وهو غربي ثم باب الجابية كذلك ثم باب الصغير وهو بين الغرب والقبلة والمسجد الجامع مائل إلى الشمالية من البلد والارباض به مطيفة، الا من جهة الشرق مع ما يتصل بها من القبلة سيراً. والارباض كبار والبلد ليس بمفرط الكبر وهو مائل للطول وسككه ضيقة مظلمة وبناؤه طين وقصب طبقات بعضها فوق بعض، ولذلك ما يسرع الحريق اليه، وهو كله ثلاث طبقات فيحتوي من الخلق ماتحوي ثلاث مدن لانه اكثر بلاد الله خلقاً وضعه كله خارج ولا داخل"[22].

وقال يصف ربوها: "وهذه الربوة المباركة راس بساتين البلد ومقسم مائه، ينقسم فيها الماء على سبعة انهار يأخذ كل نهر طريقه، وأكبر هذه الأنهار نهر يعرف بثوار وهو يشق تحت الربوة... ويشرف من هذه الربوة على جميع البساتين الغربية من البلد ولا إشراف كإشرافها حسناً ومجالاً واتساع مسرح للأبصار وتحتها تلك الأنهار السبعة للتسرب وتسيح في طرق شتى فتحار الابصار في حسن اجتماعها وافتراقها واندفاعها وانصبابها"[23].

يتضح لنا من خلال وصف مدينة دمشق طبيعة العلاقة الجدلية بين الأدب والمكان إذ يستخدم ابن جبير مصطلحات أدبية في غاية الدقة في وصف المواضع الجغرافية وفي وصفه يمزج ما بين البراعة الأدبية كأديب وما بين الجغرافي كرحالة. ومن هنا تكتسب رحلة ابن جبير لبلاد الشام ناحية مهمة وعلاقة جدلية بين الصياغة الأدبية من جهة وبين وصف الموضع الجغرافي من جهة اخرى.

كما تبرز عنده دقة الوصف وبراعة الأدب من خلال وصفه لمدينة حمص حيث يقول: "هي فسيحة الساحة مستطيلة المساحة نزهة لعين مبصرها من النظافة والملاحة موضوعة في بسيط من الارض عريض مداه لايخترقه النسيم بمسراه يكاد البصر يقف دون منتهاه، افيح أغبر لا ماء ولا ظل ولا ثمر، فهي تشتكي ضماءها وتستقي على البعد ماءها"[24].

كما يصف مدينة حماه فيقول: "مدينة شهيرة في البلدان قديمة الصحبة للزمان غير فسيحة الغناء ولا رائقة البناء، أقطارها مضمونة ديارها مركومة لا يهيش البصر إليها عند الأطلال عليها كأنها تكن بهجتها وتخفيها فتمد حسنها كامناً فيها حتى إذا حسبت خلالها وتقرب ضلالها ابصرت بشر فيها كبيراً تتسع في تدفقه أساليبه وتتناظر بشطيه دواليبه... الخ"[25].

وهكذا يتضح لنا ان الرحلة الشامية هي من اغنى اجزاء الرحلة بمعلوماتها التاريخية والجغرافية وبلغتها الأدبية، كما أن أوصاف المدن فيها هي أفضل ماورد فيها.

ثالثاً: قيمة الرحلة من الناحيتين الأدبية والجغرافية: يمكن القول بان رحلة ابن جبير احتل "مركز مرموقاً في الأدب الجغرافي العربي بل يمكن القول أنها تبوأت مركز الصدارة ولعل السبب في ذلك يرجع إلى علمه الواسع باللغة والاداب والفقه وقدرته على نظم الشعر[26].

يضاف إلى أنه كان دقيق الملاحظة صائب النظر مشغوفاً بتسجيل ما يرى في أسلوب سهل صادق يبعث على الثقة[27].

ومن الممكن تحديد قيمة الرحلة وفق المحاور التالية:

أ. المحور الجغرافي: يمكن القول بان الرحلة لم تشتمل الا على معلومات قليلة القيمة عند البلدان التي تعرضت لها، حيث لم يهتم بالمعالم الطبوغرافية والمناخية والهيدرولوجية ويبدو ان ابن جبير قد وصف الاماكن والمنطق التي زارها وصفاً أدبياً أكثر منه جغرافياً غير انه ركز ايضاً على الجانب الثقافي والديني على وجه الخصوص تركيزاً عظيماً.

ولعل أبرز جانب جغرافي في الرحلة هو ما يتعلق بتناوله لشؤون السفر ومسالكه ووصفه للمدن في البلدان المعنية وقد أتيح له ان يستعمل كثيراً من مصطلحات الملاحة وبناء السفن في العصور الوسطى.

أما وصفه للمدن فقد تميز بالرصانة والدقة إضافة إلى ذكره بعض المقدمات الأدبية والثقافية والعاطفية.

ب. المحور التاريخي: ان رحلة ابن جبير قدمت لنا معلومات تاريخية مهمة وبخاصة عند الفترة التاريخية التي امضاها في التجوال بين بلاد المشرق والمغرب، ومن ابرز المعالم التاريخية لتلك المدة حركة التحرير العربية الاسلامية بقيادة صلاح الدين الايوبي وانجازاته في مصر وبلاد الشام ومن الجوانب التاريخية الاخرى التي ركز عليها في رحلته علاقة المسلمين بالمسيحين في بلاد الشام، ودراسة وضع المسلمين في جزيرة صقلية أيام حكم النورمان إضافة إلى دراسة الأحوال السياسية في العراق.

ج. المحور الأدبي: تمثل رحلة ابن جبير في الأدب الجغرافي العربي منزلة طيبة فهي قد احتلت مركزاً مرموقاً بل يمكن القول انها قد تبوات مركز الصدارة، فقد اكتسب من خلالها شهرة أدبية واسعة بين الأجيال ومن الممكن ان تحدد المزايا الآتية في أسلوبه الأدبي:

1- استخدام ابن جبير أسلوباً جميلاً في وصف الاماكن.

2- تنظيمه للشعر أثناء رحلته، حيث كان ينظم القصائد الشعرية ومن اشهرها قصيدة طويلة رفعها إلى صلاح الدين الأيوبي يهنئة بالفتح العظيم اثناء رحلته الثانية.

3- امتاز ابن جبير بالروح الرومانتكية مما جعل للرحلة ذات قيمة علمية وأدبية.

4- أسلوبه الأدبي في الوصف (السجع الأدبي) فعلى سبيل المثال لا الحصر شاهد زفافاً فقال أنها كانت (تمشى فتراً على فترمشي الحمامة أو سير الغمامة) ثم انتبه إلى نفسه واستدرك وقال: "نعوذ بالله من فتنة المناظر" ثم انساق في الوصف مرة أخرى وختم كلامه عن ذلك المشهد قائلاً: "فأدانا الاتفاق إلى رؤية هذا المنظر الزخرفي المستعاذ بالله من الفتنة فيه"[28].

5- ونظراً للقيمة العلمية والأدبية التي تمتعت بها الرحلة فقد تبارى الكثيرون واقتبسوا من نصوصها عدد كبير من الرحالة العرب المسلمين من رحلته منهم ابن بطوطة والمقريزي والمقري والشريشي وغيرهم وهذا يعني تأثر الرحالة العرب والمسلمين بأسلوب ابن جبير الأدبي في وصف المواضع الجغرافية.

6- حققت الرحلة شهرة واسعة في الدوائر العلمية الاوربية اذ تم نشرها لعددة مرات من قبل وليم رايت وسميث ودي غويه واماري كما قام المتشرق الايطالي اسكياياريلي بترجمتها إلى اللغة الايطالية في عام 1906[29].

النتائج:

1- تعتبر الرحلات الجغرافية من القنوات المهمة في ثقافة التواصل وثقافة الوحدة والتنوع بين الشعوب.

2- أعطى ابن جبير ومن خلال كتاباته ورحلاته منهجاً واضحاً للتفاعل الحضاري بين شعوب العالم.

3- لرحلة ابن جبير أهداف ومضامين متعددة منها جغرافية وأدبية ودينية وتاريخية.

4- اتسم كتابات ونتاجات ابن جبير بجدلية العلاقة بين الأسلوب الأدبي والوصف الجغرافي للمواقع والمدن.

5- من نتائج الرحلة التفاعل بين شعوب العالم الإسلامي إذا سهمت في نشر وتقل العادات والتقاليد بين تلك الشعوب.

6- تأثر الكثيرين من الجغرافيين العرب بأسلوب ابن جبير في الكتابات الجغرافية منهجاً وأسلوباً.

7- إن ترجمة نتاجات ابن جبير من اللغة العربية إلى اللغات العالمية كان له الاثر الاكبر في تنشيط حركة التفاعل الحضاري بين شعوب العالم وكجزء من ثقافة التواصل وثقافة الوحدة والتنوع.

8- خدم ابن جبير الحضارة العالمية من خلال ما قدمه من نتاجات في حقل الجغرافية وفروعها المختلفة.

الهوامش:

1- احمد أبو سعد- أدب الرحلات- دار الشرق الجديد- بيروت- 1961، ص 108.

2- نفيس أحمد- جهود المسلمين في الجغرافية- ترجمة فتحي عثمان، دار القلم، ص 79.

3- رحلة ابن جبير- تحقيق الدكتور حسين نصار- مكتبة مصر- القاهرة- 1955- ص 90.

*قصة فيضان بئر زمزم: قصة تروي زيادة مياه بئر زمزم في أول جمعة من شهر شعبان باعتباره شهراً مباركاً فوجد الحكاية مبالغٌ فيه.

4- رحلة ابن جبير- منشورات دار التراث- بيروت- 1968- ص 105- 106.

5- المصدر نفسه- ص 267.

6- كراتشكوفسكي- تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان- منشورات جامعة الدول العربية- 1961- ج1 ص 301.

7- رحلة ابن جبير- ص 260- 261.

8- المصدر نفسه- ص 173.

9- المصدر نفسه- ص 16.

10- المصدر نفسه- ص 25.

11- المصدر نفسه- ص 37.

12- المصدر نفسه- ص 77.

13- المصدر نفسه- ص 170.

14- المصدر نفسه- ص 190.

15- المصدر نفسه- ص 168- 169.

16- المصدر نفسه- ص 169.

17- المصدر نفسه- ص 186.

18- رحلة ابن جبير- ص 242.

19- رحلة ابن جبير- ص 220.

20- المصدر نفسه- ص 232.

21- المصدر نفسه- ص 203.

22- المصدر نفسه- ص 229- 230.

23- المصدر نفسه- ص 224.

24- المصدر نفسه- ص 220.

25- المصدر نفسه- ص 206- 207.

26- مؤنس، حسين- تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس- ط2- 1986- مكتبة مدبولي- القاهرة- ص 429.

27- المصدر نفسه- ص 429.

28- رحلة ابن جبير- ص 295- 296.

29- كراتشكوفسكي- تاريخ الأدب الجغرافي العربي- مصدر سابق- ص 300.

تطوُّر الفكر الإسلامي بالمغرب الأوسط على عهد المُوَحِّدين

أ. د عبد الحميد حاجيات*

نظرًا لأهَمِّيَّة دَوْر الْمجالات التي تشتمل عليها العلوم الدِّينيّة خِلالَ عهد دولة الْمُوحِّدين، فإنّا رأينا تناول موضوع تطوّر التّيار الصّوفيّ بالجزائر في هذه الفترة، لِما لِهذا الْمِحْوَر من مكانة هامّة في تطوُّر الفكر الإسلامي بالْجزائر عامّة، ومنطقة تلمسان خاصّةً، في عهد الْمُوَحِّدين. وفي البداية، يبدو من الضّروريّ أن نلقِيَ نظرةً سريعةً على تطوّر التّيّار الصُّوفيّ بالجزائر قبل عهد الْمُوحِّدين.

1.تطوّر التّيّار الصُّوفيّ قبل عهد الْمُوَحِّدِين: يرجع تطوّر التّصوّف بالجزائر وسائر أقطار الْمغرب الإسلاميّ، قبل عهد الْموحّدين إلى عوامل عديدة، أهَمُّها اندلاع الْحروب الصّليبيّة شَرْقًا وغَرْبًا، ومن أخطرها حركة الاسترداد الإسبانيّة ، التي أدّت إلى هِجْرة العديد من الأندلُسيِّين إلى أقطار شمال إفريقيا، ومن بينهم العديد من الفقهاء والأدباء والصُّوفيّة. وقد نَتَجَ عن ذلك تكاثُر العلاقات بين أقطار الْمغرب الإسلاميّ وبلاد الْمشرق العربيّ، ولاسيّما في الْمجال الثّقافيّ والفكريّ، مِمّا أدّى إلى انتشار آراء الأشاعِرَة الاعْتقاديّة في الْمغرب الإسلاميّ، رَغْمَ مُناهضة فُقهاء دولة الْمرابطين لِمُؤَيِّدِيها، وسَمَحَ بذُيوع مؤلّفات أبي حامد الْغزالي وغيره في أقطار المغرب الإسلاميّ.

ويُلاحَظ أنّ الصُّوفيّة كانوا قد استعملوا الْمُصْطلحات الدِّينيّة، الواردة في القرآن، للتّعْبير عن أحْوالهم ومَقاماتِهم، وأوّلوا مَدْلُولَها حسبما تُمْلِيه عليهم نظريّاتُهم الاعتقاديّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة، فنتج عن ذلك مُصطلحاتٌ صوفِيّةٌ، اتّفقوا على مَدْلول بعضِها، واختلفوا في تأويل البعض الآخر، الأمر الذي أدّى إلى نشأة مَدارس صوفِيّة يُمْكِنُ حَصْرُ انْتِمائها بالْمغرب

* – أستاذ التعليم العالي في تاريخ المغرب الإسلامي– قسم التاريخ وعلم الآثار– جامعة أبو بكر بلقايد– تلمسان.

الإسلاميّ إلى نَظَرِيَّتَيْن رَئِيسيَّتَيْن، تُدْعَى إحْداهُما نَظَرِيّة الْحقائق أو التّصوُّف الفلسفيّ، والأخرى نظريّة الأخلاق أو التصوُف الأخْلاقِيّ.

أ. التصوّف الفلسفيّ: أمّا التّصوّف الفلسفيّ فإنّ نَظَريّاته لَمْ تنْحَصِر في الْوَرَع والزُّهْد، بل تَأثّرتْ بآراء الفلسفة الأفْلوطِينيَّة، التي تَتوَغَّل بعيدًا في مَجال الْجانب الرُّوحِيّ. ولذا، فلَمْ تَحظَ بقبول أغْلَب الْفُقهاء والْمُحَدِّثين، لِما كانت تَدَّعيه من أحْوالٍ تَتَّسِمُ بطابَع الْغُلُوِّ والتَّطَرُّف، ولَمْ يتأثَّرْ بها الْجُمْهور العامّ بالْمغرب الإسلاميّ في هذه الْمَرْحلة من تطوّر التّصَوُّف، ومن مشاهير صّوفيّة هذا التّيّار منذ نشأته إلى تأسيس دولة الْمُوحّدين، ابن مَسَرَّة المتوفى سنة 319هـ/931م)، وابن العَريف المتوفى سنة 536هـ/1142م)، وابن بَرَّجان المتوفى سنة 536هـ/1142م).

ب- التّصوّف الأخْلاقِيّ: وأمّا تَيّار التّصوّف الأخلاقيّ فإنّه يَمْتاز بتَمَسُّكه بالقرآن والْحديث والقِيَم السّامِيَة التي كان يَتحَلّى بها السَّلَفُ الصّالح، وتَرْكِ الْخَوْض في الْمَسائل الفَلْسَفِيَّة التي قد لا تَتَّفِق مع التّعاليم الإسْلامِيّة، وبِخاصّةٍ نظريّات وحدة الوجود والْحُلول والاتِّحاد. ومن أشهر رجاله في الْمشرق الإسلاميّ، أبو عبد الله الْمُحاسِبيّ المتوفى سنة 243 هـ/ 857م)، وأبو طالب الْمَكِّيّ المتوفى سنة 386هـ/996م) وأبو حامد الغَزالِيّ المتوفى سنة 505هـ/1111م)[1].

والجدير بالملاحظة أنّ هذا التّيّار سادَ في الْمغرب الإسلاميّ بصورته الْبدائيّة الدّاعِيَة إلى الزُّهْد في مَلَذّات الدُّنْيا، ومُجاهَدة النّفْس، وأنَّ صُوفيّة هذه الظّاهِرة من الزُّهّاد كانوا يَحْظَوْن باحْتِرام الفِئاتِ الشّعْبيّة. وكان هؤلاء يَلْجَؤُون إليهم لِدُعاء الله من أجْل طلب الاسْتِسْقاء والشِّفاء من الأمْراض وغير ذلك، ومن الفقهاء والْمُحَدِّثين مَنْ كان يتّصِفُ بالزُّهْدِ في الدُّنْيَا والتَّبَتُّل. ومن مشاهير رجال هذه الْمَرْحلة من مراحل التّصوّف في الْمغرب الإسلاميّ قُبَيْل عهد الْمُوحِّدين وفي بدايَته:

1- أبو الْحسن الأشونِيّ، عليّ بن محمد بن محمد بن شُعَيْب (ت. 537/ 1142 م)[2]، أصله من أُشُونَة بالأندلس، رحل إلى مدينة الْجزائر، وروى عنه أبو محمد عبد الواحد ابن محمد بن حبيب اللَّخْمِيّ الْجزائريّ. وكان أديبــًا لُغَويــًا تاريخِيــًا شاعِرًا غَزيرَ الحفْظ للأشعار. ومن نظمه في الزّهْد والْحِكْمَة قوله:

يَقِينِـــي يَقِيـــنِي بِحَوْلِ الإلَـــهِ   ولو كُنْتُ دَهْرِي عن الرُّشْدِ لاَهِ

وَإحْيَــاءُ قَلْبِي بذِكْــرِ الْمَلِيكِ　　وَكَوْنِيَ عَنْ ذِكْــرِهِ غَيْرُ سَــاهِ
فَمَا الْفَــوْزُ إلاَّ بِصَفْــوِ الضَّمِيرِ　　وَدِينٍ مَتِيــنٍ وتَرْكِ الْمَنَــاهِي
وتَقْوَى الْقُلوبِ ورَفْضِ الذُّنُوبِ　　ودَفْعِ الْعُيُوبِ، حِــذارَ النَّواهِي

وقال في القَناعة:

لا تَسْأَلِ النَّاسَ حَبَّ خَرْدَلَةٍ　　وسَلْ إلاهــًا بَرَاكَ مِنْ طِينِ
فَرِزْقُــهُ لِلْعِبَــادِ ذُو سَعَــةٍ　　لَيْسَ بِفَــانٍ ولا بِمَمْــنُونِ

وقال في الاعْتراف بالذَّنْبِ، والرَّجاء في عَفْو الله:

لا قُــوَّةً لِيَ يَــا رَبِّــي فَأَنْتَصِرُ　　ولا بَــرَاءَةَ مِنْ ذَنْبِــي فَأَعْــتَذِرُ
فَإنْ تُعــاقِبْ فَإنِّي مُذْنِبٌ نَطِفٌ　　وإنْ صَفَحْتَ فمِنْكَ الصَّفْحُ يُنْتَظَرُ
أَنْتَ الْعَظِيمُ فإنْ لَمْ تَعْفُ مُقْتَدِرًا　　عَنِ الْعَظِيمِ، فَمَنْ يَعْفُو ويَقْتَدِرُ[3]

2- أبو عبد الله الدَّقَّاق، (ت. في أواسط القرن 6هـ/12م)[4]، الذي كان يتردَّدُ بين فاس وسجلماسة. ويبدو أنّه كان أوَّل مَنْ أخذ عنه الشيخ أبو مَدْيَنْ شعيب طريق التّصوّف، بمدينة فاس، وأنّه ألْبَسَهُ الْخرقة.

3- أبو يَعَزَّى يَلَــنُّور بن ميمون الْهَزْميريّ (ت. 572 هــ / 1176 م)[5]. يُرْوى أنّه توفِّيَ وعمره حوالي مائة وثلاثين سنة. كان من مشاهير الزُّهَّاد الْمُتَبَتِّلين بالْمغرب الأقصى، وقيل إنه ساح في الْبَراري مُدَّة خمسة عشر عامًا، لَمْ يَتَّصِلْ فيها بأَحد. ثُمّ استقرَّ في قرية جَنوبَ مدينة مكناس، وأسَّسَ فيها رابطة، فذاعَ صَيْتُهُ لِما نُسبَ إليه من الكرامات. وهو من مشايخ أبي مَدْيَن شُعَيْب الإشْبيلي.

ومن مُمَيِّزات هذا التَّيَّار أنّه ساهَمَ في انْتِشار نَظَريَّاته بالْمَغْرب الإسْلامِيّ، وحَظِيَ بتأييدٍ مَلْحوظٍ، مُنْتَهِجــًا التعبير عن الأحوال والْمَقامات بلغةٍ يَسْهُلُ فَهْمُها، والابتعاد عن نظريَّات التّصوُّف الفلسفيّ، التي تُثِيرُ اسْتِنْكارَ مُعْظَمِ الفقهاء والْمُحَدِّثين والجُمْهور العامّ، ولا يَتَقَبَّلُها إلاّ بَعْضُ الْخَواصّ من رجال التَّصَوُّف الْمُتَأَثّرين بنظريّات الأفْلاطونيّة الْحَديثة.

ومن جِهةٍ أخْرى، فإنّ التّيّار االأخلاقيّ عرف بعض التّطوّر في أوائل القرن الخامس الْهجريّ (11م)، ويتمثَّلُ ذلك في تأسيس الرُّبُط أو الرّابِطات، وتكوين الْمُريدين، والسِّياحة في الْبَراري. وقد تواصل هذا التّطوّر خلال القرن السّادس الْهِجْريّ (12م)، بفضل هِجْرة العديد من العلماء والفقهاء والْمُحَدِّثين والصُّوفيّة الأندلُسِيِّين إلى أقطار شَمال إفريقيا، وتدعيم

العلاقات الثّقافِيّة بين الْمَشْرق والْمغرب، مِمّا أدَّى إلى تَعْميق الفكر الصّوفيّ تدريجيـــًّا، ولاسِيَّما منذ تأسيس دولة الْمُوحِّدين.

1– تطوّر التيّار الصوفيّ في عَهْد الْمُوَحِّدين:

أ– تَيَّار الْوَرَع والزُّهْد في عهد الْمُوَحِّدِين:لقد كانت الدّعْوة الْمُوَحِّدِيَّة تشمل عناصر سياسيّة واعتقاديّة وتشريعيّة وأخْلاقِيّة، تَهْدِف إلى التَّغْيير والإصْلاح في كلّ هذه الْمَجالات. وكانت هذه الدّعوة قد تزامَنَتْ مع انتشار آراء الأشاعرة الاعتقاديّة في الْمَغرب الإسْلاميّ، وذُيوع مُؤَلّفات مَشاهير عُلَمائهم، وبِخاصّةٍ كتاب " إحياء علوم الدّين لأبي حامد الغزالي. والظّاهر أنّ موقف الْمُوَحِّدين الْمُغاير لِمَوْقف الْمُرابطين في شأن هذا الكتاب وغيره من تآليف الأشاعِرَة قد لَقِيَ تأييد بعض الصُّوفيّة وعددٍ قليلٍ من الفقهاء والْمُحَدِّثين.

هذا وقد أحْدث تأثُّرُ بعضِ الصُّوفيّة بآراء الأشاعِرَة تَجْديدًا مَلْحوظــًا في الْخِطاب الصُّوفِيّ. ومن عوامل هذا التَّجْديد ما حَدَثَ من التّدَهْوُر في الأوْضاع الأخلاقيّة في أمْصار الْمغرب الإسْلامِيّ، وما كان مُنْتَشِرًا فيها من فَسَادٍ وبِدَعٍ وعاداتٍ لا تَتَلاءَمُ مع القِيَم والتّعاليم الإسْلاميّة. وكانت دَعْوَى الْمَهْدي ابن تومَرْت قد رَكّزَتْ في بدايَتِها على عُنْصُر الأمْر بالْمعروف والنّهْيِ عن الْمُنْكَر، ونَبْذ عادة اختِلاط الرّجال والنِّساء في الْحفلات والأعْياد وغير ذلك[6].

غير أنّ هذا التجْديد في الْخِطاب الصُّوفِيّ لَمْ يشمل كُلَّ مناطق الْمغرب الإسْلامِيّ في عهد الْمُوَحِّدين، ولَمْ يُؤَدِّ إلى نَبْذِ التَّطرُّف والغُلُوّ وكُلّ ما لا يقبله العقل في آراء ومُمارسات رجال التَّصوّف، ولاسِيَّما في الْمَناطق الْجَبَلِيّة والنّائيّة، التي ليس لَها علاقاتٌ وثيقة مع الْمُدُن. ومن مشاهير الصوفيّة الذين الْتَزَموا طريق الزُّهْد والتّقَشُّف والْعِبادة، ولَمْ يَنْدَرِجوا بصِفَةٍ واضِحة في مرحلة تَجْديد التّيّار الصّوفيّ في عهد الْمُوَحِّدين:

أبو مُحمّد عبد الْحَقّ الإشْبيليّ (516–582هـ/1122–1186م)[7]، الْمُحَدِّث الخطيب، العابد الزّاهد. وُلِدَ بإشْبيلية، ورحل إلى بجاية بعد سنة 550هـ/1155م، وبها توفيَ، وقبره خارج باب الْمَرْسَى. وبِها ظهرت تآلِيفه، وأشهرها الأحكام الكبرى، والأحكام الصُّغْرى، في علم الحديث، وله كتاب الْعاقبة في التذكير، وكتاب التَّهَجُّد. ومن نثره، في كتاب العاقبة، قوله في ذمّ الدّنْيا والْحَثّ على سُلوك طريق التّصوّف:

"فانظر رحمك الله كيف تقرّ عينُ عاقلٍ في هذه الدّار، وكيف يستقِرُّ له فيها قرار ... لكِن حِجابَ الغفلة الذي غَطّى على القلوب كَثِفٌ فلا ترى ما وراءه، والوقر الذي في الآذان عَظُمَ فلا تسمع من ناصحٍ دُعاءَهُ، وقد بكى أولو الألباب على هذا فأكْثَروا، وسهروا من أجله اللّيالي الطّويلة وأسْهروا، ورامَ عاذِلوهم كفّهم عَمّا هُمْ فيه فلم يَقْدِروا، وذلك للعلم الذي لاحَ لَهُم، والتّأييد الذي شَملهم، والتّوفيق الذي يسّر لهم، ورُبّما هَبّتْ عليهم نَفَحات الرَّجاء فاسْتَبْشَروا، وسَكَنوا من ذلك الْهَيَجان وفَتَروا، فَلْتَسْلك رحمك الله على منهاج هؤلاء العلماء، ولْتَمْشِ على آثار هؤلاء الفضلاء، وأدِمْ حسرتك، وامزج بدَم الفؤاد غبرتك، وابْكِ على نفسك، ثُمّ ابْكِ البُكاء بالبُكاء، والأسى بالأسى، حتى تنكشف لك هذه الغاية[8].

وله شعر كلّه في الزُّهْد. فمن نظمه في الوعظ قوله:

قالوا صِفِ الْمَوْتَ يا هذا وشِدَّتَهُ   فقُلْتُ وامْتَدَّ مِنّي عندها الصَّوْتُ
يَكْفِيكُمُ منه أنّ الناسَ، لو وَضَعُوا   أَمْرًا يَرُوعُهُمُ، قالوا هوَ الْمَوْتُ[9]

وقوله في نفس الغرض:

يا آمِنَ السَّاحَةِ لا يذعــرُ   بَيْنَ يَدَيْكَ الْفَزَعُ الأَكْبَــرُ
والْمَرْءُ مَنْصوبٌ له، حَتْفُهُ   لَوْ أنّهُ من عَمَهٍ[10] يُبْصِــرُ
وهذه النّفسُ لَها حــاجَةٌ   والعُمْرُ عن تَحْصِيلِها يقصر
وكُلّما تُزْجَرُ عن مَطْلَبٍ   كانتْ به أَهْــيَم إذْ تُزْجَــرُ
ورُبّما، أَلْقَتْ مَعاذِيرَهَــا   لَوْ أنّها يا وَيْحَهــا تُعْــذَرُ
وناظِرُ الْمَوْتِ لَها نــاظِرُ   لَوْ أنّها تَنْظُــرُ، إذْ يَنْظُــرُ
ورائدُ الْمَوْتِ، لَهُ طَلْعَــةٌ   يُبْصِرُها الأكْمَهُ والْمُــبْصِرُ
ورَوْعَةُ الْمَوْتِ لَها سَكْرَةٌ   ومِثْلُها، من رَوْعَــةٍ يسْكَرُ
وبَيْنَ أطْباق الثّرى، مَنْزِلٌ   يَنْــزِلُهُ الأَعْظَمُ والأحْــقَرُ
يَتْرُكُ ذُو الْفَخْرِ به فَخْرَهُ   وصَاحِبُ الْكِبْرِ به يَصْغَــرُ
قد مَلَأَتْ أَرْجاءَهُ، رَوْعَةٌ   نَكِيرُهُ الْمَعْروفُ والْمُنْكِرُ[11]

"وكان يقسم ليله أثلاثــًا، ثُلثــًا للقراءة وثُلثــًا للعبادة وثلثــًا للنّوْم. وكان مع ذلك متقلّلاً من الدُّنْيا، مُقْتَصِرًا على أقَــلِّ الكافِي منها "[12]. وكانت تربطه بأبي علي الْمَسِيلي

محبّة " في العلم والدّين، والزّهْد واليَقين، واتِّباعِ سَلَفِ الْمُؤمِنين "[13]. وكان يَزور الشّيْخ أبا مَدْيَن شعيب الإشْبيلي، ويُكِنُّ له كلّ التقدير والاحْترام[14].

1- أبو زكرياء يحيى بن أبي علي الزّواوي (ت.611هـ/1214م)[15]، الفقيه الزّاهِد، أخذ عن الشيخ أبي عبد الله بن الْخرَّاط، ثُمَّ توجَّهَ إلى الْمَشْرق، "ولَقِيَ الفُضلاء والْمَشايخ من الفقهاء والْمُتصوِّفَة وأهل طريق الْحَق"[16]. ثُمّ رجع إلى بلاده، واسْتقرّ ببجاية، وانتصب لتدريس الْحديث والفقه والوعظ، وخطب بالْجامع الأعظم وبجامع القصبة ببجاية. وكان الغالب عليه الْخوف، "ما يَمُرُّ بمجلِسه إلاَ ذكر النّار والأغْلال والسَّعير، وتكادُ تفيضُ قلوبُ الْحاضرين في مَجْلِسه، وهذا طريق حَسَن، لأنّ الخوفَ فائدتُه إنُّما هي الْحَضُّ على العمل، وحين الْموت انقطع العمل، ولَمْ يَبْقَ إلاّ قوّة الأمَل لِتَلْقَى الله طِيبَةٌ نفسه"[17].

2- ابن الْحَجّام، أبو عبد الله محمد بن أحمد اللَّخْمِيّ (ت.614هـ/1217م)[18]، الزّاهد الصّالِح الواعظ. وُلِدَ سنة 555هـ/1151م بتلمسان ونشأ بها، ورحل إلى فاس، فأخذ بها عن أبي الْحَجَّاج ابن نَمْوي وأبي القاسم بن يوسف بن زانيف، وصحب أبا زيد الفازازي. ورحل إلى مرّاكش، فَحَظِيَ عند يعقوب الْمَنْصور الْمُوَحِّدِيّ والنّاصِر والْمُسْتَنْصِر. وله في الوعظ كتاب "حُجّة الْحافِظين ومَحَجّة الواعِظين"، اختصره أبو زكرياء يحيى بن محمد بن طُفَيْل، وسَمّاه "مَجالس الأذكار وأبْكار عرائس الأفكار". ومن نظمه في التّصوّف قوله:

غَريبُ الوَصْفِ ذُو عِلْمٍ غَريبٍ	عَليلُ الْقَلْب مِنْ حُبِّ الْحَبيب
إذا ما اللَّيْلُ أَظْلَمَ، قــامَ يَبْكِي	ويَشْكُو مأ يُكِنُّ من الْــوَجيب
يُقَطِّـــعُ لَيْلَـــهُ فِكْرًا وذِكْــرًا	ويَنْطِقُ فيه، بالعُجْب العَجيــب
بِـــهِ مِنْ حُبِّ سَيِّـــدِهِ غَـــرامٌ	يَجلُّ عن التَّطَـــبُّب والطَّبيــب
ومَنْ يَكُ هَكَذا، عَبْدًا مُحِـــبًّا	يَطِيبُ تُرابُهُ مِنْ غَيْرِ طِيـــب[19]

3- أبو العَيْش الْخَزْرَجيّ التِّلِمْسانيّ، محمد بن أبي زيد عبد الرّحيم بن محمد بن أبي العيش (ت. في أوائل القرن 7هـ/13م)[20]، الأديب الأُصُولِيُّ الزّاهِدُ، إشْبيلِيّ الأصْل، نشأ بتلمسان، وأخذ بِها عن أبي بكر ابن سعادة الإشْبيليّ (ت.600هـ/1203م)، وأبي محمد بن حوط الله (ت.612هـ/1215م)، وأبي عبد الله التُّجيبيّ (ت.610هـ/1213م)، وأبي عبد الله بن عبد الْحَقّ (ت.625هـ/1228م). له تآليف في أصول الدين، وأصول الفقه، وشرح أسماء الله الْحُسْنَى. وله شعرٌ كثير في الزُّهْدِ والوعْظ وتَنْزيه الله تعالى. ومن نظمه في ذلك قوله:

اللهَ قُلْ وذَرِ الوُجودَ ومـا حَوَى إنْ كُنْتَ مُرْتادًا بُلوغَ كَمـالِ
فالكُـلُّ دُونَ اللهِ إنْ حَقَّـقْـتَهُ عَدَمٌ على التَّفْصِيـلِ والإجْمالِ
وَاعْلَمْ بأنَّكَ، والْعَوالِـمَ كُلَّهـا لَوْلاهُ في مَحْـوٍ وفي اضْمِحْلالِ
فالْعارِفونَ فَنَـوْا ولَمَّـا يَشْهَدُوا شَيْئًـا سِوَى الْمُتَكَبِّرِ الْمُتَعَالِي
ورَأَوْا سِـواهُ على الْحَقيقَةِ هَالِكًا في الْحالِ والْماضِي والاسْتِقْبالِ
مَنْ لا وُجـودَ لِذاتِهِ مِـنْ ذاتِـهِ فَوُجـودُهُ لَوْلاهُ عَيْنُ مُحـالِ
فَالْمَحْ بِطَرْفِكَ أو بِعَقْلِكَ هَلْ تَرَى شَيْئًا سِـوَى فِعْلٍ مِـنَ الأَفْعَالِ
وانْظُرْ إلى أعْلَى الوُجودِ، وسُفْلِـهِ نَظَـرًا، تُؤَيِّـدُهُ بالاسْتِـدْلالِ
تَجِدِ الْجَميعَ يُشِيرُ، نَحْـوَ جَلالِهِ بِلِسانِ حـالٍ أوْ لِسانِ مَقـالِ
هُوَ مُمْسِكُ الأشْياءِ مِـنْ عُلْوٍ إلى سُفْلٍ ومُبْدِعُهـا بِغَيْـرِ مِثـالِ
وَجَبَ الْوُجودُ لِذاتِـهِ وصِفَـاتِهِ فَرْدًا عن الأكْفـاءِ، والأمْثـالِ
فاسْكُـنْ إليـه بِهِمَّـةٍ عُلْوِيَّـةٍ مُتَنَزِّهًـا عَمَّـا سِوَى الْفَعَّـالِ
يَبْقَى وكُـلٌّ يَضْمَحِلُّ وُجُـودُهُ ما واجِـبٌ كَمُقَـيَّدٍ بِـزَوالِ
وَهُوَ الذي يُرْجَى ويُخْشَى لا تَلُذْ بِسِواهُ في حـالٍ من الأحْـوالِ
فالشَّرْعُ جـاءَ بِذا وأنْوارُ الْهُدَى قَـدْ أيَّـدَتْهُ فَعِشْ خَلِيَّ الْبـالِ[21]

أ- تطوّر تيّار التصوّف الأخلاقيّ في عهد الْمُوحِّدين: والذي ينبغي التّأكيدُ عليه أنّ تطوّر التصوّف في عهد الْمُوحِّدين كان يَحْمل في طَيَّاته آراءَ ابن حَزم الدّاعِيَة إلى الرُّجوع إلى نُصوص القرآن والْحديث في الْمَجال التّشريعيّ، ونظريّات أبي حامد الغزاليّ التي تَتَّسِمُ بطابَع الاعْتِدال، ومبدإ نَبْذ التّطَرُّف في الْمسائل الاعتقاديّة والْمُمارسات الدّينيّة والأخْلاقِيّة. غير أنّ مُعْظَم الصُّوفِيّة لَمْ يلتزموا هذا الاتّجاه في العَديد من جَوانب التّصوّف، حيث إنّ كثيرًا من التّصوُّرات والادِّعاءات بَقِيَت عالِقةً بالأذهان، ولَمْ تُخْضَعْ لِحُكْم العقل.

ويلاحظ أنّ ما اتّسَمَ به الصُّوفيّة بالْمغرب الإسلاميّ، خلال عهد الْمُوَحِّدين، مِنْ إعْراضٍ عن حطام الدّنْيا، وعِزّ النّفس، وعدم الاهتمام بأصْحاب الْجاهِ والْحُكْم، قد أضْفَى أَهَمِّيَّةً خاصّة على مَشايخ الصُّوفيّة، وأظْهَرَهم "بِمظهر العَظمة الْمُحاطة بالأسْرار الغامِضة، ويُضاف إلى هذا مُغالاة الْمُريدين في بَيان الْمَقامات الرّوحانيّة لِمَشايِخِهم، ونسبة علم الْغَيْب والإشراق إليهم

ومَقْدرتِهم إلى إظهار الْكرامات وخَوارقِ الْعادات، مِمَّا زادَ في شأنهم، وحَدَا بالْمُلوك والأمراء إلى أن ينظروا إلى الشُّيوخ الصّوفيّة نَظْرَةَ احْتِرام وتعظيم مَمْزوجة بشيءٍ من الْخوف والرّهْبَة "[22]. وبصِفةٍ عامّة، يلاحظ أنّ اعْتِدال موقف الأشاعِرَة في شأن تحكيم العقل في الْجانب الرُّوحِيّ أو إقصائه، لَمْ يُطَبَّقْ في هذا الْمَجال إلاّ بحَذرٍ شديدٍ، وبتَرَدُّدٍ في كثيرٍ من الْمَسائل.

ومن الفقهاء والْمُحَدِّثين والصُّوفيّة الذين تأثّروا بمذهب الأشاعرة وتآليف أبي حامد الغزالِي وغيره، ونالوا شهرةً في هذه الْمَرْحلة من تَطَوُّر التّصَوُّف بالْمغرب الإسلاميّ: ابن النَّحْويّ التُّوزَرِيّ، أبو الفضل بن محمد (ت.513هـ/1119م)[23]، الفقيه والأديب والزّاهد. وُلِدَ سنة 433هـ/1041م بتُوزَر، بلدة في ناحية شطّ الْجَرِيد جَنوبَ إفريقية، وأخذ العلوم النقليّة والعقليّة عن مشايخ علماء إفريقية، أمثال أبي زكرياء الشّقراطِيسِيّ، وأبي الْحسن اللّخْمِيّ وغيرهما، فنَبَغَ في الفقه وأصول الدّين والأدب ونظم الشّعر. ثُمّ رحل إلى الْمَشْرق لِقضاء فريضة الْحَجِّ ولِقاء مشاهير علماء عصره، واسْتَطابَ الإقامة بمِصْر. ثُمّ عاد إلى مَسْقَطِ رَأسه، وتوجَّهَ إلى قَلْعَة بني حَمَّاد، ثُمّ غادرها وانتقل سنة 494هـ/1101م، إلى سِجِلْماسة. ثُمّ رحل إلى فاس، وكان يُدرّس أصول الدِّين، فيتعرّض إلى اسْتِنْكار الفقهاء. "ولَمّا أفْتَى الفقهاء بإحراق الإحْياء لأبي حامد الغزالي، فأُحْرِقَ في صحن مرّاكش، ووصل كتاب عليّ بن يوسف اللّمْتونيّ بذلك، وتَحْلِيف النّاس بالأيْمان الْمُغَلَّظة أنّ ليس عندهم الإحْياء، انتصر وكتب إلى السلطان، وأفتى بعدم لُزُوم تلك الأيْمان، وانتسخ الإحياء في ثلاثين جُزْءً، يَقْرأ منه كُلّ يومٍ جُزْءً في رمضان، وقال وددتُ أنّي لَمْ أنْظُرْ في عمري سِواهُ "[24]. ثُمّ عاد إلى قلعة بني حَمَّاد، وتوفّي بها سنة 513هـ/1119م. واشتهر ابن النحويّ بقصيدته " الْمُنْفَرِجَة "، التي نظمها عند شِدَّةٍ أصابَتْهُ، مُبْتَهلاً بها إلى الله، بعد أنْ دعاه مُتَضَرِّعًا إليه في تَهَجُّدِهِ، ومطلعها:

اشْتَدِّي أزْمَـــةُ تَنْفَـــرِجي   قد آذَنَ لَيْلُــكِ بالبَلَـــجِ

وله رسالة ضمَّنها اسْتِنْكارَه لإحْراق كتاب " إحياء علوم الدين "، ومُعْرِبًا فيها عن انتصاره لأبي حامد الغزالي.

1- عبد السلام التونسيّ، أبو محمد (ت.518هـ/1124م)[25]، نشأ بأغْمات، وأخذ عن عَمِّه طريق التّصوّف، ورافقه إلى الأندلس. ثُمّ قدم إلى تلمسان سنة 486هـ/1093م، بعد وفاة

عَمِّهِ، فأسّس رابطةً بقرية الْعُبّاد، خارج الْمَدينة. وكان يُدَرِّسُ فيها كتاب " الرِّعاية " للمُحاسِبيّ، و" إحياء علوم الدين " لأبي حامد الغزالي.

2- أبو الْحسن عليّ ابن أبي قَـنّون التلمساني (ت.557هـ/1162م)[26]. رحل إلى الأندلس وأخذ عن أبي عليّ الصَّدَفِيّ وغيره، وجال في أقطار الْمغرب، ووُلِّيَ القضاء بمُرّاكش ثُمّ تلمسان. وكان فقيهًا وأصولِيـًّا. ومن تآليفه كتاب "الْمُقْتَضَبْ الأشْفَى" في اخْتِصار "الْمُسْتَصْفَى" لأبي حامد الغزالي، في الأصول.

3- أبو الْحَسَن عليّ بن حِرْزِهِم (ت.559هـ/1164م)[27]. وُلِدَ بفاس، وكان أبوه وأخوه من الصّالِحين. أخذ عن عَمِّهِ علم التّصوُّف، وتَلَقَّى عنه كتاب " إحياء علوم الدِّين " لأبي حامد الغزالي، فعُنِيَ كثيرًا بدراسته، والانتفاع به في سُلوك طريق التّصوّف. قرأ عليه الشّيْخ أبو مَدْيَن شُعَيْب " رعاية " الْمُحاسِبيّ. وكان فقيهـًا وزاهِدًا في الدّنْيا، وتُنْسَبُ له كرامات. وكان كثيرًا ما يُنْشِدُ في الورع ومُجاهَدَة النّفس:

أَوَاللهِ كَمْ هَذِي الْمَعاصِي إلى مَتَى ... وأرْياحُ أثْقـالِ الصَّبا عَنِّي راكِدَهْ

إلاهِي رَجائِي مِنْكَ غُفْرانُ زَلّتِي ... وإصْلاحُ حالاتِي التي هِيَ فاسِدَهْ[28]

4- أبو عليّ الْحَسَن بن عليّ الْمَسِيلِيّ (ت.581هـ/1185م)[29]. نشأ ببجاية، وصحب الشيخ أبا مَدْيَن شُعَيْب الإشْبيلي، وكان مُعْجَبًا بتآليف أبي حامد الغزالي. ومن تآليفه كتاب "التفكّر فيما تشتمل عليه السُّوَر والآيات من الْمبادئ والْغايات"، سَلَكَ فيه مَسْلك الْغَزالِي، فسُمِّيَ بأبي حامد الصّغير. وقد وصفه الغبرينيّ قائلاً: "وكلامه فيه أحسن من كلام أبي حامد وأسْلَم، ودلّ كلامُه فيه على إحاطته بعلم المعقول والْمنقول، وعلم الظّاهر والباطن، ومَنْ تأمّل كلامه أدْرَكَ ذلك بعلم اليَقِين، ولَمْ يفتقِرْ فيه إلى تَبْيِين، وهو كثير الوجود بين أيْدِي النّاس، وكثرَةُ وُجود الكتاب دليلٌ على اعْتِناء الناس به"[30].

5- أبو مَدْيَن شُعَيْب بن الْحُسَيْن الإشْبِيلِيّ (ت.594هـ/1198م)، الولِيّ الصّالح الْمشهور. وُلِدَ في قرية تُدْعَى قطْنيانَة، قرب إشْبيلية، ورحل إلى الْمغرب، فأخذ بفاس عن بعض العلماء والصُّلَحاء، مثل ابن حرزهم وأبي يَعَزّى وغيرهما. ثُمّ رحل إلى بلاد إفريقية، ثُمّ اسْتَقَرَّ ببجاية مُدَّةً طويلة، فَتَخَرَّجَ عليه كثيرٌ من الطّلَبة والْمُريدين. وفي سنة 594هـ، استدعاه الْخليفة الْمُوَحِّدِيّ يعقوب الْمَنْصور إلى مرّاكش فتوجَّهَ إليها، ولكِنَّه مرض في طريقه وتوفِّيَ، ودُفِنَ في قرية الْعُبَّاد، خارجَ تلمسان. ولأبي مدين شعيب مكانة سامِيَة في التّصوّف الْمَغاربِيّ، يشهد

عليها العَديدُ من الطُّرُقِ الصُّوفِيَّة التي تنتسب إليه. ويُنْسَبُ للشيخ أبي مَدْيَن ديوان في الزُّهْدِيّات وحِكَمٌ في التّصوّف جُمِعَتْ في كتابٍ عنوانه "أنس الوحيد ونزهة الْمُريد". أمّا الدِّيوان فقد جمعه الشيخ العربيّ بن مصطفى الشّوار، ونُشِرَ بدمشق سنة **1938**م. ومن نظمه قوله:

بَكَتِ السَّحابُ فأضْحَكَتْ لِبُكائها ... زَهْرَ الرّياض وفاضت الأنْهارُ
وقَدَ اقْبَلَتْ شَمْسُ النَّهار بحُلَّةٍ ... خَضْرا وفي أسْرارها أسْرارُ
وأتَى الرَّبيعُ بخَيْلِهِ، وجُنودِهِ ... فَتمَتَّعَتْ في حُسْنِهِ الأبْصارُ
والوَرْدُ نادَى بالوُرودِ إلى الْجَنَى ... فَتسابَقَ الأطْيارُ، والأشْجارُ
والكَأْسُ تَرْقُصُ والْعُقَارُ تَشَعْشَعَتْ ... والْجَوُّ يَضْحَكُ والْحبيبُ يُزارُ
والْعُودُ، لِلْغِيدِ الْحِسانِ مُجاوِبٌ ... والطَّارُ، أخْفَى صَوْتَهُ الْمِزْمارُ
لا تَحْسَبُوا الزَّمْرَ الْحَرام، مُرادَنا ... مِزْمارُنا التَّسْبِيحُ، والأذْكارُ
وشَرابُنا مِنْ لُطْفِهِ، وغِناؤُنا ... نِعْمَ الْحَبيبُ الواحِدُ الْقَهَّارُ

وقوله رضي الله عنه:

ما لَذّةُ العَيْشِ إلاّ صُحْبَةُ الْفُقَرا ... هُمُ السَّلاطِينُ والسّاداتُ، والأُمَرَا
فاصْحَبْهُمُ، وتَأَدَّبْ في مَجالِسِهِمْ ... وخَلِّ حَظَّكَ مَهْما خَلَّفوكَ وَرَا
ولازِمِ الصَّمْتَ إلاَّ إنْ سُئِلْتَ فَقُلْ ... لا عِلْمَ عِنْدِي وكُنْ بالْجَهْلِ مُسْتَتِرَا
وإنْ بَدَا مِنْكَ عَيْبٌ فاعْتَرِفْ وأَقِمْ ... وَجْهَ اعْتِذارِكَ عَمَّا فِيكَ مِنْكَ جَرَى
وراقِبِ الشَّيْخَ في أحْوالِهِ فَعَسَى ... يُرْضَى عَلَيْكَ، مِن اسْتِحْسانِهِ أثَرَا
واعْلَمْ، بأنّ طَريقَ الْقَوْمِ دارِسَةٌ ... وحالُ مَنْ يَدَّعِيها الْيَوْمَ كَيْفَ تَرَى

وقوله أيضًا:

أهْلُ الْمَحَبَّةِ بالْمَحْبُوب قد شُغِلُوا ... وفي مَحَبَّتِهِ، أرْواحَهُمْ بَذَلُوا
لَمْ تُلْهِهِمْ زِينَةُ الدُّنْيا، وزُخْرُفُها ... ولا جَناها ولا حِلْيٌ ولا حُلَلُ
داعِي التَّشَوُّفِ ناداهُمْ وأقْلَقَهُمْ ... فَكَيْفَ يَهْنُوا وَنارُ الشَّوْقِ تَشْتَعِلُ
مِنْ أوَّلِ اللَّيْلِ قد سارَتْ عَزائِمُهُمْ ... وفي خِيامِ حِمَى الْمَحْبُوبِ قد نَزَلُوا
وافَتْ لَهُمْ خِلَعُ التَّشْريفِ يَحْمِلُها ... عَرْفُ النَّسيمِ الذي من نَشْرِهِ ثَمِلوا
هُمُ الأحِبَّةُ أدْناهُمْ لأنَّهُمُ ... عَنْ خِدْمَةِ الصَّمَدِ الْمَحْبوبِ ما غَفَلُوا

ومن حِكَمِهِ قوله:

-الْحَقُّ تعالى يُجْرِي على أَلْسِنَةِ عُلَماءِ كُلِّ زَمانٍ ما يَلِيقَ به.

-أضَرُّ الأشْياءِ صُحْبَةُ عالِمٍ غافِلٍ وصُوفِيٍّ جاهِلٍ وواعِظٍ مُداهِنٍ.

-اِجْعَلِ الصَّبْرَ زادَكَ، والرِّضَى مَطِيَّتَكَ، والْحَقَّ مَقْصَدَكَ , ووجْهَتَكَ.

-جَعَلَ الله قُلوبَ أهْلِ الدُّنْيا مَحَلاًّ لِلْغَفْلَةِ والوَسْواسِ، وقُلوبَ الْعارِفِين مَكانًا للذِّكْرِ والاسْتِئْناسِ.

-الْفُتُوَّةُ رُؤْيَةُ مَحاسِنِ الْعَبيدِ والْغَيْبَةُ عن مَساوِيهِمْ.

-الْمَحَبَّةُ الأُنْسُ بالله والشَّوْقُ إليه.

-شاهِدْ مُشاهَدَتَهُ لَكَ، ولا تُشاهِدْ مُشاهَدَتَكَ لَهُ.

-الزُّهْدُ فَرِيضَةٌ وفَضِيلَةٌ وقُرْبَةٌ، فالفَرْضُ في الْحَرام، والفَضْلُ في الْمُتَشابِه، والْقُرْبَةُ في الْحَلال.

-علامةُ الإخْلاصِ أنْ يَغِيبَ عنكَ الْخَلْقُ في مُشاهَدَةِ الْحَقِّ.

-لا يَكْمُلُ الْعَمَلُ إلاّ بالإخْلاصِ والْمُراقَبَةِ.

-الزُّهْدُ الْعُزوفُ عن الدُّنْيا، والإعْراضُ عنها لِحَقارَتِها، وتَرْكُها لاسْتِصْغارِها ورُؤْيَةِ هَوانِها.

-نسْيانُ الْحَقِّ خِيانَةٌ، والاشْتِغالُ عنه دَناءَةٌ.

-القُرْبُ منه لَذَّةٌ، والْبُعْدُ عنه حَسْرَةٌ.

-سُنَّتُهُ عَزَّ وجَلَّ اسْتِدْعاءُ الْعِبادِ لِعِبادَتِهِ بِسَعَةِ الأرْزاقِ ودَوامِ الْمُعافاة، لِيَرْجِعُوا إليه بنِعْمَتِهِ، فإنْ لَمْ يَفْعَلُوا ابْتَلاهُمْ بالْبَأْساءِ والضَّرَّاء، لَعَلَّهُمْ يَرْجِعون، لأنَّ مُرادَهُ عَزَّ وجَلَّ رُجُوعُ الْعَبْدِ إليه طَوْعًا أو كُرْهًا.

-إذا رَأَيْتُم الرَّجُلَ تَظْهَرُ له الْكَراماتُ، وتَنْخَرِقُ له الْعاداتُ، فلا تَلْتَفِتُوا إليه، ولَكِنْ انْظُرُوا كَيْفَ هُوَ عِنْدَ امْتِثالِ الأمْرِ والنَّهْيِ.

ج.تطوّر تيّار التّصوُّف الفلسفيّ في عهد الْمُوَحِّدِين: وفيما يخصّ تيّار التّصوّف الفلسفيّ في عهد دولة الْمُوَحِّدين، فإنّه يَتَمَثَّلُ، خلال القرن السّابع الْهجْرِيّ، الثّالث عشر للميلاد، في عددٍ من الصُّوفِيّة الذين ساهموا في نشر آراء ابن مَسَرَّة وابن العريف وغيرهما، وأغلبهم من أصلٍ أندلسيّ. ومن مشاهير صوفيّة هذا التّيّار:

1- الْحِرّالِيّ، أبو الْحَسَن عليّ بن الْحَسَن بن إبراهيم التُّجِيبِيّ (ت.638هـ/1241م)، الفقيه الأصوليّ الصّوفيّ. أصله من حرّالة، قرية من أعمال مُرْسِيَة، ووُلِدَ بمُرّاكُش، ورحل إلى فاس، فأخذ بها عن أبي الْحَجّاج يوسف بن نَمْوي. ثُمّ تَوَجَّهَ إلى الْمَشرق، وأخذ عن أبي عبد الله محمد الْقرطبيّ، إمام الْحَرَم بِمَكّة، وعن الشّيْخ عِزّ الدِّين ابن عبد السّلام بِمِصْر، ثُمّ عاد إلى بلاد الْمَغْرب واسْتَقَرَّ ببجاية. ونبغ في علوم الْحِكْمَة والفرائض والفِقه والْحَدِيث وغير ذلك من منقولٍ ومعقول. وكان زُهْدُه" زهدًا حَقِيقِيًّا بالظّاهر والباطن بالتَّرْكِ للدُّنيا كُلها وعَدَمِ الْمَيْل إلى شيْءٍ منها، وكان ذلك عن طيب نَفْسٍ ورضا بأَنَّ الدّنيا لَمْ تَكُن عنده شَيْئًا. وكان كُلّ ما يَرِدُ عليه منها ينفصل عنه من ساعته ولا يتمسّك منه إلاّ بحاجة وقته "[31]. ومن تآليفه تفسير القرآن، وكتاب الْمعقولات الأول في الْمنطق، وكتاب مِفتاح الباب الْمقفل على فهم القرآن الْمُنزّل، وكتاب الوافي في الفرائض. ويذكر الغُبْرِينِيّ أنّ الْحِرّالِيّ ألّف في التّصوّف التّآليف الْحسنة البَيِّنة السّهْلة. هذا وله شعرٌ في التّصوّف، منه قوله:

مَا لَنا مِنّا سِوَى الْحالُ الْعَدَمْ　　ولِبارِينَا وُجُودٌ، وقِدَمْ
نَحْنُ بُنْيَانٌ، بَنَتْهُ حِكْمَةٌ　　وخَلِيقٌ بالْبِنَا أَنْ يَنْهَدِمْ
نَحْنُ كُتْبُ الله، ما يَقْرَأُها　　غَيْرُ مَنْ يَعْرِفُ ما مَعْنَى الْقَلَمْ
أحْرُفُ الْكُتْبِ، الذي أَبْدَعَهُ　　كُلّما لاحَتْ مَعَانيهِ الْعَجَمْ
أشْرَقَتْ أنْفُسُنا مِنْ نُورِهِ　　فوُجُودُ الْكُلِّ عَنْ فَيْضِ الْكَرَمْ
فَتَرِقُّ النَّفْسُ عَنْ عَالَمِهَا　　باخْتِبَاء، لَيْسَ تُدْنيهِ الْهِمَمْ
لَيْسَ يَدْرِي مَنْ أنَا، إلاّ أَنَا　　ها هُنا الْفَهْمُ عَنِ الْعَقْلِ انْبَهَمْ
كُلّما رُمْتُ بِذاتِي، وَصْلَةً　　صَارَ لِي الْعَقْلُ، مع الْعِلْمِ جَلَمْ
يقْطَعاني بخَيالاتِ الْفَنَا　　عَنْ وُجُودٍ لَمْ يُقَيَّدْ بعَدَمْ[32]

2- مُحْيِي الدِّين ابْنُ عَرَبِيّ، أبو عبد الله محمد بن عليّ الطّائِيّ الْحاتِمِيّ الإشْبيلِيّ الأندلُسِيّ، المعروف بالشّيْخ الكبير (560-638هـ/1165-1241م)[33]. وُلِدَ بمُرْسِيَة، ثُمّ رحل إلى إشبيلية سنة 568هـ/1172م، وأخذ عن علمائها الفقه والْحديث واللغة، وغير ذلك من العلوم، والْتَزَمَ الْخَلْوَة، ومُطالعة كُتُب الفلسفة والتّصوّف والذِّكْر، وأقامَ فيها حَوالَيْ ثلاثين سنة. ثُمّ غادر الأندلس، فترل بمدينة بجايَة، سنة 597هـ/1200م، ومَكَثَ فيها بضعة أعوام لَقِيَ خِلالها أفاضِلَ الْعُلَماء والصُّوفِيّة. ثُمّ انتقل إلى مِصْر، ولَقِيَ بها العُلَماء، فَحاوَلَ نَشْرَ آرائه

الصُّوفِيّة، فاتُّهِمَ بالزَّنْدَقَة والقَوْلِ بوَحْدَة الْوُجُودِ. وفي سنة 598هـ/1201م، تَوَجّه إلى مَكَّة لأداء فريضة الْحَجِّ، ثُمّ ساحَ في بلادِ الْمَشْرق الْعَرَبِيّ، فزار الْقُدْس وبَغْداد، سنة 608هـ/1211م، وبلاد الرّوم. ثُمّ عاد إلى مَكّة، سنة 610هـ/1213م، ثُمّ اسْتَقَرّ بدمشق سنة 620هـ/1223م، وبها تُوُفِّيَ سنة 638هـ/1241م. وله تآليف عديدة، أشهرُها كتاب الْفُتوحات الْمَكِّيَّة، وكتاب فُصوص الْحِكَم. هذا ويُسْتنتج من من تآليف الشّيْخ مُحْيِي الدّين ابن عربيّ أنّه "دَوَّنَ في كُتُبه أُصولَ التَّصَوُّف والْعِرْفان ومَسائل حِكْمَة الإشْراق، ولاسِيَّما مسألة وحدة الوجود حسب القواعد العقليّة والأصول الْعِلْمِيّة على وجه الاسْتِدْلال"[34]. فهو بذلك قد أعْطى للتّصوُّف الفلسفي نَفَســًا جديدًا، سَمَحَ لِهذا التّيَّار أن يُواصِلَ تأثيرَهُ في التّصوّف الإسْلامِيّ، رَغْمَ اسْتِنْكار مُعْظَمِ الفقهاء لبعض آرائه.

وفي هذا الصَّدد، يُمْكِنُ الإشارة إلى مَوْقِفِ أبي حامِد الغَزالِي في مَسْألة وَحْدَة الْوُجود، فقد يُساعِدُ على كَشْفِ ما يَحومَ حولَها من الْغُموض. فهو يرى أنّ الْمُشاهدة الصّوفيّة قد تكشف لِصاحِبِها عن أمورٍ وحَقائق يَعْجزُ الْعَقْلُ عن إدْراكِها. غير أنّه "ينبغي دائمًا الرُّجوعُ إلى الْعَقْلِ لِيكون حَكَمًا فاصِلاً في قبول هذه الأمور أو رفضها، فلا يَجوز عَقلاً أن يَدَّعِيَ الولِيّ مُشاهدة الذّات الإلَهِيّة، ومن بابٍ أولى لا يَجوز له عَقْلاً أن يزعم أنّه يَتّحِدُ بها أو أن تَحُلّ فيه". ويُؤَكِّدُ الغزالي "أنّ مُتَصَوِّفَة الْمُسلمين لَمْ يَذْهَبوا في التّعْبير عن اسْتِغْراقِهم في الْحَقّ القول بالْحُلول أو الاتّحاد، وإذَنْ يُمْكِنُ فَهْمُ الاسْتِغْراق في ذاتِ الْحَقِّ على أنّه نَوْعٌ من الْقُرْب، فالله يَتجلّى ظاهِرًا من جهَةِ أفْعالِهِ، لَكنَّه يَظَلُّ باطِنــًا لِشِدَّة ظُهُوره، وعندئذٍ فالعَقْلُ هو الذي يُدْرِكُ لا الْحَواس"[35].

ومن نثر مُحْيِي الدّين بن عربيّ، في هذا الْمَجال، قوله: "اعْلَمْ يا فَصِيحًا لا يتكَلّمُ وسائلاً عَمّا يَعْلَمُ، أنّي لِما وصلْتَ إليه من الإيمان، ونزلْتُ عليه في حَضْرَة الإحْسان، أنْزلَني في حَرَمِهِ، وأطْلَعَني على حُرَمِهِ، وقال (الله): إنّما أكْثَرْتُ الْمَناسِكَ رَغْبَةً في التماسكِ. فَإنْ لَمْ تَجِدْني هُنا وَجَدْتَني هنا، وإن احْتَجَبْتُ عنك في جَمْعٍ، تَجَلّيْتُ لك في مِنًى، مع أنّي قد أعْلَمْتُك في غير ما مَوْقِفٍ من مَواقِفِكَ، وأشَرْتُ به إلَيْكَ في غَيْرِ مَرَّةٍ في بعضِ لَطائفِكَ، أنّي وإن احْتَجَبْتُ فَهُوَ تَجَلٍّ لا يَعْرِفُهُ كُلُّ عارفٍ إلاّ مَنْ أحاطَ عِلْمًا بما أحطْتَ به من الْمَعارف. ألا تَراني أتَجَلّى لَهم في الْقِيامَة، في غَيْر الصُّورَة التي يعرفونَها والْعلامة، فَيُنْكِرون رُبوبيّتِي، ومنها يَتعَوَّذون ولكنْ لا يشعُرون، ولكنَّهُمْ يَقولون لِذلك الْمُتَجَلّي: نَعُوذُ بالله منك، وهَا نحن لِرَبِّنا مُنْتَظِرون. فَحينئذٍ

أخْرُجُ عليهم في الصّورة التي لَدَيْهم فَيُقِرُّونَ لِي بالرُّبُوبيَّة... فَهُمْ لِعَلامَتِكُمْ عابِدون، وللصُّورة التي تَقَرَّرَتْ عندهم مُشاهِدون"[36].

ومن شعره قوله:

أنــا القُرْآنُ، والسَّبْــعُ الْمَثـــاني وَرَوْحُ الرُّوحِ لا رُوح الْمَعَاني

فُؤَادِي، عِنْــدَ مَعْلُومِــي مُقِيــمٌ يُنــاجيهِ وعِنْــدَكُمُ لِسَــاني

فلا تَنْظُرْ بطَرْفِكَ نَحْــوَ جِسْمِي وَعَــدِّ عَنِ التَّنَعُّمِ بالْمَعــاني

وغُصْ في بَحْرِ ذاتِ الذّاتِ تُبْصِرْ عَجــائبَ لَيْسَ تَبْدُو لِلْعِيــانْ

وأسْــرارًا تَــراءَتْ مُبْهَــمــاتٍ مُسَتَّــرَةٍ بِــأَرْوَاحِ الْمَعــاني

فَمَــنْ فَهِمَ الإشــارَةَ، فَلْيَصُنْهــا وإلاَّ سَوْفَ يُقْتَــلُ بالسِّنــانِ

كَحَــلاَّجِ الْمَحَبَّــةِ إذْ تَبَــدَّتْ لَهُ شَمْسُ الْحَقِيقَةِ، في التَّداني

فقــال أنا هــو الْحَقُّ، الذي لا يُغَيِّــرُ ذاتَهُ مَــرَّ الزَّمــانِ[37]

2- أبو الفضل قاسم بن محمد القرطُبيّ (ت.662هـ/1264م)[38]، الفقيه الزّاهد العارف. وُلِدَ بقرطبة ونشأ فيها، وغادرها مُتَوَجِّهًا إلى الْمَغْرب الأقصى ونزل في رباط آسَفِي، فأخذ عن أبي محمد صالح الْماجَرِيّ، ثُمَّ اسْتَقَرَّ في بِجاية، وأخذ بها عن أبي الْحَسَن عليّ الْحِرَّالِيّ، فتأثَّرَ بآرائه الإشْراقِيَّة. وكانت له زاوية ومُريدون يأخُذون عنه طريق التّصَوُّف. وقيل إنه تَحَدّث مرَّةً عن الْمَوْت فقال: "ما ثَمَّ مَوْتٌ، وإنَّما هي نَقْلَةٌ من مَحَلٍّ إلى مَحَلٍّ، والْمَوْتُ للعارفين مُشاهَدَةٌ واضِحَةٌ للحَقِّ وسَبَبٌ للِّقاءِ، وشَيْءٌ يوصِلُ الْحَبِيبَ إلى الْمَحْبوب، وإنّ الْمَعْرفة تَنْقَلِبُ في الآخرة مُشاهَدَةً، فَمَنْ زرع نَواةً أنْبَتَتْ ثَمرًا، ومن زرع نبقةً انْبَتَتْ شُوكـًا"[39].

3- الشُّشْتَرِيّ، أبو الْحَسَن عليّ بن عبد الله النمَيْرِيّ (610-668هـ/1213-1269م)[40]، الصّالح العارف. كانت له "معرفة بالْحِكْمَة ومعرفة بطريق الصّالحين الصُّوفيّة، وله تَقَدُّم في علم النّظم والنّثر على طريقة التّحْقيق"[41]. نَبَغَ في العلوم العقليّة والنّقْلِيّة، ورحل إلى كثيرٍ من مُدُن الأندلس، ثُمّ توجَّه إلى بلاد شَمال إفريقيا، ومكث مُدّةً في بجايَة حيث اتَّصَلَ بالصُّوفِيّة، وتَأثَّرَ بالْمَدْرسة الصّوفيّة الْمَدْيَنِيّة، ثُمّ لَقِيَ بها مُحْيِي الدّين ابن عَرَبِيّ. ولازم ابن سَبْعِين عندما قَدِمَ إلى بجاية، سنة 648هـ/1250م، وكان هذا الأخير أعْرَفَ مُعاصِريه بالفلسفة الأفْلُوطِينيَّة وأكْثرهم تأثُّرًا بها، فأُعْجِبَ الشُّشْتَرِيّ بآرائه، وبخاصّة نَظَرِيّته حول وحدة الوجود وتَبَنَّاها، ورافق الشّيخ ابن سَبْعين مُدّةً. ثُمّ رحل إلى طَرَابلس والْقاهِرَة، حيث أقام مُدّةً مُعْتَكِفـًا

بالْجامع الأزْهر. ثُمّ أَدّى فريضة الْحجّ عِدَّةَ مرَّات، ولقِيَ بمكّة ابن سَبْعِين. ثُمّ رحل إلى دِمَشْق، وزار كَثِيرًا من الأدْيِرَة، وقابَلَ الْعَديد من الرُّهْبان الْمَسيحِيِّين مِمّا أغْضَبَ فقهاء عَصْرِهِ."وكان يَصْحَبُه في أسْفاره ما يَزيدُ على أربعمائة فقير... وقضى الشّشْتَريّ الفترة الأخيرة من حياته مُتَنَقِّلاً بين سواحِل الشّام ومِصْر، وقد عاش فترة من الزمان في رِباط القلندريَّة في دِمَشْق، ومن الْمُرَجَّح أنّه شارك في الْحرب ضِدَّ الصّليبيِّين"[42]، ومرض قرْب دمياط في رحلته الأخيرة إلى مِصْر، فاشْتَدَّتْ عِلَّةُ مرضه، وتوفِّيَ هناك بإحْدى القُرَى، ودُفِنَ بدمياط. وقيل إنّ الششتريّ "كان إمامــًا لطريقة جديدة هي الششتريّة، ويبدو أنّها أثّرت في الفقراء أكثر من أثر السّبْعِينــيّة، وكان الفقراء يُفضِّلونه على شَيْخه حتّى إبّانَ حياة ابن سَبْعِين"[43]. وللششتريّ بعض المُؤلّفات، منها الْمَقاليد الوجوديّة في أسرار الصّوفيّة. وله ديوان شعر يتضمّن قصائد وموشّحات وأزجالاً، "هي التّعبير الباطنيّ عن حياته الأولى من ناحيَة، وعن تَخَلّيه ظاهِريــًّا في أواخر حياته عن مذهب وحدة الوجود من جهة أخرى"[44]. ومن شعره تخْميسه لقصيدة لِمُحْيي الدِّين ابن عَرَبيّ:

شَهِدْتُ حَقِيقَتِي وعَظِيمَ شاني مُقَدَّسَةً، عَنِ ادْراكِ الْعِيَــانِ
فقـــال مُتَرْجمـــًا عَنِّي لِساني أنـــا القُرْآنُ والسَّبْعُ الْمَثاني
وَرَوْحُ الرُّوحِ لا رُوحُ الْمَعَـــاني

أنا في مُسْتَوَى عَرْشِي قَديـــمُ لِذا أنـــيَّــتِي الْعُظْمَى نَديمُ
وفي بَلْـــوَى مَحَبَّتِكُمْ اهيـــمُ فُؤادي عند مَعْلُومِي مُقِيـــمُ
يُنــاجيـــهِ وعنْـــدَكُمُ لِسَاني

سَتَرْتُ حَقِيقَتِي عن كُلِّ فَهْمِ بما أظْهَرْتُ مِنْ وَسْمٍ ورَسْمِ
فَإنْ تَطْلُبْ تَرَى صِفَتِي مَعَ اسْمِي فلا تَنْظُرْ بِطَرْفِكَ نَحْوَ جِسْمِي
وعَـــدِّ عَنِ التَّنَـــعُّمِ بالْمَغَـــاني

وَلِلطِّلَسْمِ في الْكَوْنَيْنِ كَسِّرْ وحَقِّقْ سِرَّ مَعْنَـــايَ وحَـــرِّرْ
ولِلْمَسْجُورِ من بَحْرِي فَفَجِّرْ وَغُصْ في بَحْرِ ذَاتِ الذاتِ تُبْصِرْ
عَجَـــائبَ لَيْسَ تَبْـــدُو لِلْعِيَـــانِ

فَإنْ شَـــاهَدْتَني في كُلِّ ذاتِ بِأَسْمائِي عِيَانــًا مَعْ صِفاتِي
سَتَفْهَمُ ما خَفَى في الْكائناتِ وأسْرارًا تَراءَتْ مُبْهَمَـــاتِ

مُسَـــتَّـــرَةً بِـــأَرْوَاحِ الْمَعَـــانِي

فَعِنْدَ شُهودِكَ الأسْرارَ مِنْهـــا فَلا تَكُ غائِبـــًا في الْكَوْنِ عَنْهَا

وَوَحِّدْ واتَّحِدْ كَيْ ما تَكُنْهَا فَمَنْ فَهِمَ الإشـــارةَ، فَلْيَصُنْهـــا

وإلاَّ سَـــوْفَ يُقْتَلُ بالسِّنَـــانِ

فَمَنْ أوْرَى زِنادَ الْحَقِّ رُدَّتْ حَقِيقَتُهُ وعَنه الْبَـــابُ سُدَّـــتْ

وكَعْبَتُهُ بِفاسِ الشَّرْعِ هُدَّتْ كَحَلاَّجِ الْمَحَبَّـــةِ، إذْ تَبَـــدَّتْ

لَـــهُ شَمْسُ الْحَقِيقَةِ في التَّداني

فَلَمّا أنْ دَنَا منهـــا تَدَلَّـــى وَ بالإسْمِ الْمُعَظَّـــمِ قد تَجَلَّـــى

تَوَحَّدَ عِنْدَ ذَاكَ وما تَوَلَّـــى فقـــال أنا هُوَ الْحَـــقُّ الَّذِي لا

يُغَيِّـــرُ ذاتَهُ مَـــرُّ الزَّمَـــانِ[45]

4- ابن سَبْعِين الْمُرْسِيّ، عبد الْحَقّ (**614-669**هـ/**1217-1271**م)[46]، الفقيه العارف، عُرِفَ بقُطْب الدّين. وُلِدَ بمُرْسِية، وأخذ عن علمائها الفقه واللغة وغير ذلك من العلوم الدينيّة واللسانيّة، وبرع في العلوم الباطنيّة والتّصوُّف. تَنَقَّل في أمْصار الأندلس، فذاع صَيْتُه، ولاسِيَّما عند العَوامّ، ورحل إلى سَبْتَة. ثُمّ توجَّه إلى بجاية حوالَيْ سنة **648**هـ/**1250**م، فحَظِيَ بإقبال العديد من الصّوفيّة والطَّلَبَة وعامّة النّاس، ومكث فيها بضْعَة أعْوام. ثُمّ غادر بجايَة وقصد إلى تونس، ثُمّ رحل إلى الْمَشْرق، واسْتَقَرَّ بمَكَّة الْمُكَرَّمة حيث حَظِيَ عند حاكِمِها الشّريف أبي نُمَيّ، وكان يَحُجُّ كلّ عام، ويَعْتَمِرُ على الدَّوام. ولَمّا اسْتوْلى الْمغول على بغداد وقَضَوْا على الْخِلافة العَبّاسِيّة، سَعَى ابن سبعين لَدَى حاكِم مَكَّة في شأن الْبَيْعة بالْخلافة للمُسْتَنْصِر الْحَفْصِيّ، وكُتِبَتْ وثيقة البَيْعَة بيَدِ ابن سبعين. ويُحْكَى أنّه كان، أثناء إقامته بمَكّة، يَتَعَبّد في غار حِراء، مُتَشَبِّهًا بالرسول صلّى الله عليه وسلّم، وأنّه لَم يَكُنْ يعتبر الرّسول خاتِم الأنبياء. وتوفِّيَ بمَكَّة الْمُكَرَّمة سنة **669**هـ/**1271**م. هذا ويُعْتَبَر ابنُ سبعين من غُلاة التّصوّف الفلسفيّ، حيث إنّه كان أكثر اعْتِمادًا على الفلسفة اليونانيّة الأفلاطونيّة من مُحْيِي الدّين ابن عربيّ في نظريّته حول مسألة وحدة الوجود، وقد أثارت آراؤه استنكار العديد من الْمفكِّرين والفقهاء، وانتقدها ابنُ تَيْمِية نَقْدًا شديدًا.

الْخــــاتِمَة: ويُسْتَنْتَجُ مِمّا سبق أنّ عهد الْمُوَحِّدين يُشَكِّلُ "الانطلاقة الْحَقيقيّة للتّيّار الصُّوفِيّ في الْمَغْرب الإسلامِيّ، الْمُتَأثِّر بدوْرِه بالتّيّار الصُّوفِيّ الْمَشْرقيّ مع بعض الْمُمَيِّزات

الْخاصَّة، هذه الفترة التي اخْتَمَرَتْ فيها الْمَبادِئ الإسلامِيّة في مِنْطقة الْمَغرب الإسْلاميّ، وشَعَرَ فيها رجال التّصوّف بضرورة تبسيط التّعاليم الصّوفيّة حتى تغترف منها مُخْتلَف الطّبقات الشّعبيّة. وتَمَتَّعت الفترةُ الْمُوحّدِيّة ببَعْض الْحُرِّيّة الفكريّة التي لَمْ تكن في عهد خصومهم الْمُرابطين، مِمّا سَمَحَ للدِّراسات الفكريّة والفلسفيّة بالْعَوْدة إلى النّشاط من جديد"[47].

فعهد الْمُوحِّدين يُمَثِّلُ مرحلةً جديدة في تطوُّر التّصوّف الْمَغاربيّ، تَمْتاز بانتِشار الفكر الصّوفيّ في مُخْتَلَفِ الأنحاء، وبُروز الْعَديد من مَشاهِير الصّوفيَّة سواء في تَيَّار الزُّهْد والْخَلْوة، أم في تَيّار التّصوّف الأخلاقِيّ، وتيّار التصوّف الفلسفي. ويَمْتاز هذا العهد ببُروز عددٍ من مشاهير الصُّوفيّة بالْمَغرب الإسلاميّ في الاتِّجاهَيْن الأخلاقي والفلسفي، والْتزام أغْلَبهم بمواقف تَكْتَسي طابَع الاعتدال وتَجَنُّب التّطَرُّف. "وحتى مُحْيي الدِّين ابن عَرَبيّ ومَنْ نَحَا نحوَه، يُصَرِّحون بتَمَسُّكِهم بالعَقِيدَة السُّنِّيَّة، وما عُرِفَ عنهم إلاّ مُمارسة الْعِبادات الإسلامِيَّة طُولَ حَياتِهِمْ، وإنَّما وقعتْ لَهم شَطَحاتٌ، وصدرتْ منهم دَعَوات اختلف النّاسُ في تقديرها والْحُكْم عليها"[48].

ويبدو أنّ التّيّار الأخلاقِيّ كان أكثر ذُيوعًا لِما امْتازَ به من اعْتِدالٍ، ونَشاطٍ هامٍّ في تَكْوين الْمُريدين. ويتمثّلُ ذلك في تأسيس الرِّباطات، والتَّدْريس فيها وفي الْمَساجد، مِمّا ساعَدَ على انْتِشار آرائه في مُخْتَلَف الْمَناطق، وبخاصَّةٍ في الْمُدُن الْكُبْرَى. واشْتَهَرَ آنذاك، في هذا الْمَجال، الشّيخ أبومَدْيَن شُعَيْب الإشْبيلي، الذي كان لِفِكْره دَوْرٌ هامٌّ في تَطَوُّر التّصوُّف الْمغاربيّ.

الْهَــوامِش:

1- انظر: محمد بن عقيل بن عليّ المهدلي، الأخلاق عند الصّوفيّة، القاهرة، 1996، ص 39-46.

2- حول أبي الحسن الأشوني، انظر: ابن عبد الملك المرّاكشيّ، الذيل والتكملة، سفر 5، قسم 1، رقم 655، ص 388-90.

3- ابن عبد الملك المراكشي، المصدر السابق، ص 390.

4- ابن قنفذ، أنس الفقير، ص 27.

5- نفسه، ص 21. انظر أيضًا: طاهر الصدفي، السّرّ المصون فيما أكرم به المخلصون، تحقيق حليمة فرحات، بيروت، 1998، ص 94-95.

6- انظر: البيذق، أبو بكر بن علي الصنهاجي، أخبار المهدي ابن تومرت، تحقيق عبد الحميد حاجيات، الجزائر، 1986، ص 31-32، 40-44، 46؛ كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، بيروت، 1966، ص 269-70.

6- حول عبد الحق الإشبيلي، انظر: ابن الزبير، صلة الصلة، رقم 9، ص 4-7.

7- عمّار طالبي، الحياة العقلية في بجاية، مجلة الأصالة، الجزائر، عدد 19، ص 158.

8- الغبريني، عنوان الدراية، ص 31-32.

9- العمه هوعَمَى البصيرة، والمقصود هنا هو عمى النفس وعزوفها عن الزهد في الدنيا.

10- رابح بونار، عبد الحق الإشبيلي، مجلة الأصالة، عدد 19، ص 271؛ ابن الزبير، المصادر السابق، ص 6-7.

11- الغبريني، المصدر السابق، ص 20.

12- ابن قنفذ، المصدر السابق، ص 34.

13- الغبريني، المصدر السابق، ص 21.

14- حول أبي زكرياء الزواوي، انظر، الغبريني، م. س، ص 75-76.

15- نفســـه، ص 75.

16- نفســه، ص 76.

17- حول ابن الحجّام، انظر: ابن الزيّات التادليّ، التشوّف، ص 462-63/يحيى ابن خلدون، بغية الرّوّاد، ج1، تحقيق عبد الحميد حاجيات، ص102-103.

18- يحيى ابن خلدون، م. س.، ص 102-103.

19- حول أبي العيش الخزرجي، انظر:التنبكتي، نيل الابتهاج، ص332/الحفناوي، تعريف الخلف، ج2، ص333-35/يحيى ابن خلدون، م. س، ج1، ص103-104.

20- يحيى ابن خلدون، م. س.، ص 103-104.

21- قاسم غنى، تاريخ التصوّف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، ج2، ص 687-88.

22- حول ابن النحوي، انظر: ابن مريم، البستان، ص 299-304؛ أحمد بن محمد أبو رزاق، تحقيق شرح لأبي الحسن البوصيريّ على المُنفرجة، الجزائر، 1984؛ علي علواش، معجم مشاهير المغاربة، ص 537-39.

23- ابن مريم، م. س.، ص 301.

24- عن عبد السلام التونسي، انظر: ابن الزيّات التادلي، م. س.، رقم 13، ص88-91؛ ابن قنفذ، م. س، ص107-108؛ ابن خلدون، م. س، 125؛ ابن مريم، م. س.، ص 122.

25- عن أبي الحسن ابن قنون، انظر: ابن الأبّار، التكملة، ج2 ص 685-86؛ نفس المؤلف، المعجم، رقم 271، ص 288-90؛ يحيى ابن خلدون، م. س.، ص 100-101؛ الحفناوي، م. س.، ج2، ص 258.

26- عن أبي الحسن ابن حرزهم، انظر: ابن الزيّات التادلي، م. س.، رقم 51، ص 147-53؛ أحمد بابا التنبكتي، م. س.، ص 198-200؛ الكتّاني، سلوة الأنفاس، ج 3، ص 69؛ ابن قنفذ، م. س.، ص 20؛ عبد الله كنون، النبوغ المغربي، ج 1، ص 90-91.

27- ابن قنفذ، م. س.، ص 20.

28- عن أبي عليّ المَسيلي، انظر: الغبريني، م. س.، ص 13-20؛ ابن قنفذ، م. س.، ص 34-35؛ أحمد بابا التنبكتي، م. س.، ص 104-107؛ الحفناوي، م. س.، ج1، ص 59-61؛ عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص 65-66؛ علي علواش، م. س.، ص 492-93.

29- الغبريني، م. س.، ص 14.

30- الغبريني، م. س.ن ص 89. حول أبي الحسن الحرّالي، انظر أيضًا: المقّريّ، نفح الطّيب، ج2، ص 387-89؛ عمّار طالبي، م. س.، ص 161.

31- الغبريني، م. س.، ص 96-97.

32- حول محيي الدين ابن عربي، انظر: الغبريني، م. س.، ص 97-99؛ المقّري، م. س.، ج2، ص 361-84؛ قاسم غنى، م. س، ص 701-2؛ عمّار طالبي، م. س.، ص 163-69؛ عمر فرّوخ، تاريخ الأدب العربي، ج3، ص 542-48؛ ابن غربي، فصوص الحكم، تقديم أنطوان موصلي، الجزائر، 1991؛ طه عبد الباقي سرر، محيي الدين ابن عربي، ص 89-94؛ محيي الدين ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، حققه وترجمه إلى الفرنسية داني قريل، 1994.

33- قاسم غنى، م. س.، ج2، ص 702.

34- محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية، القاهرة، 1966، ص 61-62؛ انظر أيضًا: الطاهر بونابي، التصوّف في الجزائر خلال القرنين 6-7 هـ/ 12-13 م، ص 154-59.

35- عمر فروخ، م. س.، ص 543.

36- انظر تخميس هذه القصيدة في ديوان الششتري، ص 245-46؛ طه عبد الباقي سرور، م. س.، ص 51.

37- حول قاسم القرطبي، انظر: الغبريني، م. س.، ص 99-102.

38- نفســه، ص 101.

39- حول الششتري، انظر: الغبريني، م. س، ص140-43؛ المقّريّ، م. س، ج2، ص384-87؛ الششتري، ديوان، تحقيق علي سامي النشار، الإسكندرية، 1960.

40- الغبريني، م. س.، ص 140-41؛ المقّريّ، م. س.، ج2، ص 384.

41- عليّ سامي النشّار، مقدمة ديوان الششتري، ص 11-12.

42- نفســه، ص 12.

43- نفســه، ص 16.

44- ديوان أبي الحسن الششتري، ص 245-46.

45- حول ابن سبعين، انظر: الغبريني، م. س.، ص 139-40؛ المقري، م. س.، ج2، ص 395-406؛ أبو عمران الشيخ، معجم مشاهير المغاربة، ص 277-78.

46- بوداود عبيد، م. س.، ص 55.

47- علال الفاسي، التصوّف الإسلاميّ في المغرب، مجلة الثقافة المغربية، عدد 1، 1970، ص 45.

جوانب من الحياة الاقتصادية والاجتماعية والدينية بالغرب الإسلامي من خلال "تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر" للقاضي للعقباني التلمساني (871هـ/1467م)

أ. سعيد بنحمادة*

الحسبة هي إحدى الوظائف الشرعية؛ وهي "من أشرف الولايات في الإسلام قدرا وأعظمها في هذه الملة المحمدية مكانة وفخرا"[1]، وصنفت الحسبة بالغرب الإسلامي ضمن الخطط الست التي يتولى مالكها الأحكام؛ وهي: القضاء، والشرطة، والمظالم، والرد، والمدينة، والسوق؛ "وصاحب السوق كان يعرف بصاحب الحسبة لأن أكثر نظره إنما كان فيما يجري في الأسواق من غش وخديعة وتفقد مكيال وميزان وشبهه"[2]، ومن ثم فإن معظم وظيفة المحتسب تدور بالأسواق، وإن يبدو عمليا أنها تعدّتها إلى غيرها من المرافق العامة؛ كالمباني؛ والحمامات؛ والمنتزهات؛ وغيرها[3].

وعلاوة على أهمية كتب الحسبة من الناحية الفقهية في تنظيم العلاقات الاجتماعية؛ فإنها أدت وظيفة تأريخية هامة، لما أدرجت ضمن "المصادر الدفينة"[4]، وكشفت العديد من الظواهر التاريخية التي أغفلتها كتب التاريخ التقليدية، مما يتعلق بالحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية خلال العصر الوسيط.

ولئن تركزت اهتمامات الباحثين في الدراسات الوسيطية لبلاد المغرب على رسائل يحيى بن عمر وابن عبدون والسقطي والجرسيفي، فإنه قلما تنبهت لكتاب "تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر" لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني التلمساني، المتوفى بتلمسان سنة **871هـ/1467م**، الذي ذاع صيته العلمي خلال القرن **9هـ/15م** بالغرب الإسلامي؛ فقد "كان فقيها علامة متفننا بارعا حاجا رُحلة، ...عارفا بالنوازل، وملكته في التصوف"[5].

* – أستاذ باحث في تاريخ المغرب الإسلامي– الرشيدية– المغرب.

والكتاب في ثمانية أبواب مستهلة بمقدمة، ومذيلة بخاتمة؛ فالباب الأول في دليل مشروعية تغيير المنكر، والباب الثاني في محال فرضه وندبه وحرمته، والباب الثالث في المغيِّر وشروحه، والباب الرابع في كيفية التغيير ووجه تناوله، والباب الخامس في وجوه مراتبه، والباب السادس في معرفة طريق الكشف عنه، والباب السابع في أعيان صوره واختلاف محاله، والباب الثامن فيما يختص به من ذلك من أهل الملة ومن كان في شكلهم من المعاهدين، والخاتمة في الأصل في ولاية المتولي لذلك بم تفترق من غيرها من الولايات الشرعية.

وإذا كان الكتاب يغلب عليه الطابع الفقهي؛ والاعتماد على أمهات المتون والمشايخ بالغرب الإسلامي؛ فإنه يتضمن إشارات تاريخية ونوازل ترتبط بالحياة الاقتصادية والاجتماعية والدينية بالغرب الإسلامي إلى حدود القرن 9هـ/15م؛ مما يجعله وثيقة تاريخية دسمة عن تلك المرحلة.

– صور من الحياة الدينية والثقافية: أعاب القضاة على الناس تضييعهم للصلوات بسبب شدة الحركة التجارية التي عرفتها الأسواق المغربية خلال القرن 9هـ/15م؛ فقد عرض على القاضي الفشتالي وأبي عبد الله محمد بن مرزوق نازلتان، الأولى في تأمين حمار، والثانية في شاة؛ ففي مجلس الفشتالي قال المدعي: "تركتُ عند المدعى عليه حمارا يرقبه لي ويحفظه عن الانفلات والضياع حتى أقضي أربي من السوق، فأهمل النظر في صيانته وأضاعه بتفريطه. فقال المدعى عليه: لم أضيع ولم أفرط. فقال القاضي: القول قول المدعى عليه الأمين إنه لم يفرط ولم يضيع مع يمينه إن كان متهما وإلا فلا يمين عليه. فقال المدعي: بل هو أقوى الناس اتهاما. فقال له المدعى عليه: إني لحقيق أن تقول فيَّ أكثر من ذلك لما تركتُ صلاة العصر حتى فات وقتها في رفقة حمارك. فقال القاضي: قم أدِّ له قيمة حماره فإنك مضيع له لما ذكرتَ تضييعك الصلاة"[6].

ومن مظاهر تراجع التدين في هذه المرحلة ما عابه العقباني على الناس لعدم حضور كثير منهم صلاة الجمعة، وخاصة الحرفيين والتجار، لانشغالهم بنشاطهم الإنتاجي وبضغط من مشغليهم أحيانا؛ "فقلما توجد اليوم امرأة أو عبد أو وليد فوق السبع يصلي إلا نادرا،... ومن ذلك إهمال كثير من الناس وأهل الأسواق والحِرَف والأجراء شهود صلاة الجمعة،... وقد ساعدهم على ذلك كثير من الخاصة والأعيان الذين يستعملونهم استكثارا لعملهم في الوقت المستحق لحضور الصلاة. وربما كان في هذا النوع من لا يصلي أصلا جمعة ولا غيرها ما دام على شغله"[7].

وفي صلة بذلك تولى إمامةَ الصلاة بعضُ الأئمة من "العوام والجهال،... لا يعرفون شروط الإمامة ولا ما تصح به الصلاة ولا ما به تبطل. وقد لا يوجد فيهم إلا من يكثر اللحن ويحرف الكلم عن مواضعه بسوء مخارج الحروف"[8].

كما عرفت المساجد وقتئذ بعض البدع؛ من قبيل قراءة القرآن "بالألحان المشاكلة في الترجيع وتقطيع الصوت بالحَنك للغناء المطرب"[9].

أما البدع الاجتماعية؛ فيتمثل بعضها فيما دأبت عليه النساء من الخروج إلى المساجد، مما كان يخل باحترام الجوامع، وخاصة منهن "شواب النساء الممتلئات لحما، اللواتي تُخشى منهن الفتنة"[10]، ومن الأمثلة على ذلك خلال هذه الفترة أن الفقيه الماجّي، قاضي الأنكحة بتونس الحفصية، رأى "امرأة بالشارع على هذه الصفة، فأرسل إلى زوجها وقدّم إليه أنه إن رآها بعد اليوم أدبه وأدبها"[11].

ومن المظاهر الاحتفالية المرتبطة بالمساجد نصب الشموع والقنادل للزينة لا للوقود، وتعليق الستور فيها، وإهداء الزيت والشمع الزائد عن الحاجة، وإيقاد السروج ليلا في الجوامع مع خلوها من المصلين، أو نهارا، مما رأى فيه البعض تقليدا للنصارى في إيقاد الكنائس[12]؛ وخاصة بإفريقية حيث كان يتم "وَقود الثريات والقناديل الكثيرة في جامع الزيتونة وغيره، وينفق في ذلك أموال؛ ولا مغير ولا منكر"[13]، وكذلك كان الأمر بالجامع الأعظم بتلمسان خلال القرن 9هـ/15م، الذي كانت به ثرية ليس لها نظير "في عِظَم الهيئة وشرف القيمة في كثير من الأمصار المشرقية، ... ولا بالمغرب"[14]، ومن ثم كان بعض الأئمة من "يعمر مسجده بالقناديل غير الموقودة إلا ما لا بد منه"[15].

ومن العادات الاجتماعية السارية في رمضان اتخاذ البوقات بالمساجد، في جوامع إفريقية، بما فيه جامع الزيتونة. وعلى عكس بوقات الأندلس وإفريقية التي وظفت في الأعراس، فإن بوقات تلمسان كانت "مفزعة، ولذا ينفر منها الحمار، لهذا جرى عليها العمل أنها تستعمل في المساجد والجوامع في شهر رمضان ليستيقظ النائم للسحر"[16].

ومما عمت به البلوى بالمساجد خلال هذه الفترة؛ آفة النميمة داخل المساجد، ومنها الجامع الأعظم بتلمسان الذي كان فيه ذلك "ديدنا ودأبا حتى عمي منتحلوه بينهم عن تحريمه عينا وقلبا"[17]، ولذلك أفتى علماء الأندلس بإخراج من يكثر إذاية الناس بلسانه من المسجد[18]،

وبالمثل لم تسلم المساجد مما كان يقع بين المتكلمين في بحث من المراء والمجادلة؛ وذلك باعتراض البعض على كلام الغير بإظهار خلل فيه؛ إما في اللفظ أو في المعنى[19].

وبالنظر لظروف الفقر ببلاد المغرب وقتئذ؛ فقد التجأ بعض الفقراء إلى التسول بالمساجد؛ "ورفع أصواتهم بالمسألة لأجل أن الناس يجتمعون فيها فيُعْطوَن فيها دون غيرها"[20]، ومن مظاهر ذلك ما كان يحدث من "رفع الصوت في المساجد العظام لرفع الحوائج على السلاطين والأمراء والعمال ونحوهم من هذا المعنى"[21].

وفي المقابل كانت المساجد مراكز للتعليم، وهو ما أثار خلافا بين علماء الغرب الإسلامي؛ ومنهم فقهاء الأندلس الذين أفتوا "بعدم منع المتحلقين بالمساجد للخوض في العلم وضروبه"[22]، أما غيرهم فقد أباح إقراء بعض العلوم بها كعلوم اللغة، ومنع تدريس المقامات؛ "لما فيها من الكذب والفحش. وكان ابن البراء إمام الجامع بتونس لا يرويها إلا بالدويرة منه؛ إذ ليس للدويرة حكم الجامع"[23].

وتميزت المرحلة بتراجع العلوم؛ ففي الفقه وأصول الدين آل الأمر إلى "أن ينظر أحد العوام في أوراق من الفقه والكلام، ويقوم على الخوض فيما يهلكه، والمستمع منه أن يقف على مسائل الخلاف فيختار منها بحسب ما يوافقه من شتى المذاهب؛ أو يعثر به سوء نظره وظنه الكاذب ثم يتصدى للقول، وتطلب الفتوى فيقول فيما ليس له به علم"[24]، ومن ذلك أن أحد المنتسبين إلى الفقه "وقف على كلام بعض أهل الظاهر من غير تفهم لمعانيه ولا ملاقاة شيخ فيه، أنه يفتي الناس... بأشياء من الفواحش منكرة؛ منها أن يمين الرجل بالطلاق والعِتاق وما أشبه ذلك من متعلقات الشروط في مثل هذا؛ والتزام العقود لا يوجب الحنث عليه فيها شيئا؛ ويحملهم على ذلك ويريهم تسهيل سبيله بأن يحلف لهم بالطلاق على شيء وضده في مقام واحد، يجرئهم بذلك على حدود الله تعالى"[25]، ومما أفتى به مثل هؤلاء بأن المطلقة ثلاثا ترد إلى الواحدة، وبجواز أم الولد، وبإباحة التيمم للصلاة من غير عذر، والفطر في رمضان للصحيح القادر المقيم إذا شَنِفَ استعمال الماء وسئم الصبر عن الغذاء[26].

أما في الميدان الطبي فقد تعاطى المهنة من يدعيها دون علم أو تجربة؛ ومما يذكر أن أحدهم "ركّب دواء لرجل ثم سأله بعد ذلك عن فعله؛ فلما أخبره ذلك الرجل وثب مسرورا وقال: ما كنت أظن أنه يفعل ذلك الفعل. وكان هذا الطبيب المستخفي قد جربه في هذا المسكين مختبرا لصحة عمله ومبلغ فعله"[27].

وأمام تراجع الطب التجريبي، ظهر "أفتياء الأطباء"؛ وهم أشخاص غرباء عن المدن والبوادي التي يمتهنون فيها صنعتهم، المشتملة على "مراتب من الحيل والتحيل والمدكّات وإيهام الهقول، تنقسم على وجوه كثيرة؛ من بعضها الطب وأنواع العلاج وبيع الحروز وادعاء القيام بالسحر، وأشياء من نحو ذلك كثيرة يتوصلون بها إلى أكل الأموال، وارتكاب الفواحش، ويبهرجون بكثير من ذلك على الخواص والعوام، ويدخلون الوهم والعلل على على صحاح الأجسام"[28].

– بعض مظاهر الحياة الأسرية: اعتبر الطلاق من المشاكل الاجتماعية المرتبطة بالأسرة، ومما دأب عليه البعض إيقاع الطلاق في كلمة واحدة؛ وما حدث أن المطلق كان يتساهل في ذلك، "وتطلب الفتوى بأن لا تلزمه إلا واحدة"[29].

ومثلما كان المجتمع يضم الحرائر من النساء؛ فقد تشكل أيضا من الإماء، اللواتي كن يخرجن إلى "الأزقة والطرقات ملتحفات أو مكشوفات بما لا يحل كشفه منهن كالظهر والبطن، ...وكذلك خروج الرابعات في هذا الزمان منكشفات"[30]، وأكثر ما يجتمعن في "السقايات والأفران لسقي الماء أو لطبخ الخبز؛ فيطلق الوقوف هنالك لغير ما أتين له، بل لاستدعاء الحديث مع فسقة العبيد وبعض الأحرار على ما ظهرت آثاره في كثير من الدور بولادة الخدم فيهن أبناء الزنا"[31].

– شؤون العمران: عرف الغرب الإسلامي مشاكل مرتبطة بالعمارة؛ تمثل أهمها فيما لحق الأبنية من التغيير، وما كان في الطرق والشوارع، وفي سلوك الناس أثناء الاستفادة من تلك المرافق[32]. ومن مظاهر ذلك وجود بعض الجدران المائلة المهددة لسلامة المارة[33]؛ وإقامة البعض غرفا فوق فضاء الطريق على ارتفاع منخفض بحيث يضر بركبان المارة[34]؛ وبناء الميازيب على الطريق العامة لتصريف مياه الأمطار، وبعضها كانت تجري بالغسالة والنجاسة في أماكن لا تسلم المارة فيها من تلك النجاسة[35]؛ واقتطاع جزء من الطريق والأفنية العامة وإدخالها في الملك الخاص من بساتين ومنازل؛ وهو ما عرفته بعض المدن مثل قرطبة بالأندلس؛ أو فتح أبواب المنازل على أفواه الأزقة[36]؛ وإلقاء الأزبال الصلبة والنفايات السائلة بالأفنية والطرق، وتكديس نفايات المراحيض والقنوات وطين المطر بالأزقة والمواضع الضيقة؛ فيتأذى منها الناس ويقع فيها الصبيان والماشي ليلا، وخاصة إذا سقط المطر، حيث يخالط ماؤه عصارةَ تلك النفايات فيزداد ضررها[37]، إضافة إلى إلقاء جيف الحيوانات في الشوارع[38].

ومن صور تلك المخالفات بإفريقية "أن بعض عدول تونس يعرف بابن عبد العظيم كان له موضع بالقبلة، فجعل له مسقى في الطريق؛ فبلغ ذلك قاضي الجماعة فأمر بالخروج إليه، وأنه إن فعل فهو جرحة في حقه؛ فأنهي إليه قبل خروج العرفاء هذا الكلام، فقدم إليه من أصلحه وأعفى أثره، فلم يجدوا شيئا، فسلم من العَزلة"[39].

أما ما كان يحصل في الطرقات والشوارع بسبب انحراف السلوك الاجتماعي للبعض، هو وجود الكلاب الضالة بالشوارع[40]؛ واتخاذ مرابط الدواب على الطرق[41]؛ وتحرك السكارى جهرا بسكرهم؛ "وبما ينشأ عنه من العرابد وعبث القول وما أشبه ذلك من منكر أحوالهم"[42]، كما انتشرت ظاهرة النوح ولطم النساء لخدودهن؛ حيث "كثرت المجاهرة به بإعلان النساء بالنوح ولطم الخدود وشق الجيوب والدعاء بالويل والثبور؛ واجتماعهن لذلك قد يكون في مقر يستأذن بعضهن بعضا إليه يسمينه بالزحف، وربما ضربن عليه بالدف والمزمر، ويخرجن في الأزقة عاليات الأصوات باديات الوجوه"[43].

وكانت النساء بتلمسان تجتمعن صبيحة اليوم الثاني من إقبار الميت على القرّاء لتحصل مثوبة تلك القراءة لميتهم[44]؛ لا سيما وأن النساء اعتدن على زيارة القبور، ليس للترحم على الموتى، وإنما قصد النزهة؛ فقد كن يخرجن إلى "الجبانات والمواضع التي يتخذ منها مجالس للتنزه على من يمر منهن من شبان الرجال؛ وقد يعارضن بتلك الحالة كثير من الفساق؛ وربما جلبهم إلى المرور عليهن ما اعتبر من اجتماعهن وعُرف من أغراضهن. وقد يعمدن إلى نصب الأخبية على الجبانات تباهيا وزعما أن يستتر من يطيل الجلوس منهن"[45].

وعلى عكسهن عرفت بعض النساء الأخريات بـــ"اجتماعهن للملاهي والرقص الذي ليس من طور العقلاء، ومن ذلك تصرفهن بأنواع الزينة البادية وأسباب التجميل الظاهرة على اختيالٍ في المشي وإعمال منتشر الطيب وإظهار ما يستدعي الفتنة"[46]، كما كانت بعض النساء تطلع على محاسن امرأة أخرى، لـــ"تحرك شهوة التفاعل الذي يختار بعضهن لذته عن مباضعة الرجل"[47]، أما حالهن في الحمامات خلال هذه الفترة فقد "ذاع أن النساء لا يستترن بحال إلا القليل، وذلك القليل يرى عورة غيره"[48].

ومن عادات نساء تلمسان التضامن الحِرَفي؛ وذلك باجتماعهن في "مجتمع يسمونه التويزة؛ يغزلن عند امرأة واحدة في منزلها ما تدعوهن لغزله من كتان أو صوفٍ إعانة ورفقا"[49].

أما في المناسبات الاحتفالية التي تحضرها النساء؛ فكن "يحلقن دائرة على رجل غير مُحرَم يغنيهن ويطربهن"[50].

– الحركة التجارية بالأسواق: تنوعت مظاهر المبادلات والسلع، وصور الغش والتدليس بأسواق الغرب الإسلامي؛ فمما كان يقوم به الخرازون أنهم كانوا يبسوط جلود البقر بالطرق، فيدوس فوقها المارة[51]، ومن التجار والمتبضعين من كان يوقف الدواب الحاملة للسلع، كالخشب والحطب، فيقع تضييق الممرات، كما أن من الدواب ما كانت تحمل الشوك الذي يمزق ثياب الآخرين[52]، وهو ما يفهم منه، من جانب آخر، ما عانته الدواب من سوء معاملة وعدم الرفق بها من قبل بعض الحرفيين كحمَّالي الزرع والنقالين للحجارة والجص والخدمة من الرمالين[53].

أما الجزارون فقد اعتاد بعضهم على الذبح بالطرق[54]، كما كانت أزقة الأسواق تضيق ببناء دكاكين عشوائية، وهو ما كان "يضر بالمارين، ويضيق عليهم عند اصطدام الأحمال وكثرة الناس"[55]، ومثل ذلك حصل بباب السويقة بتونس وغيرها، وهو ما تصدى له القضاة والمحتسبون، رغم إصرار بعض التجار على تلك المخالفات[56].

ومن فِعل الجزارين بتونس أنهم "يبيعون اللحم ويعطون شيئا من بعض البطون في الميزان على قدر الثمن في لحم البقر والغنم، ...وفي القيروان يفعلون ذلك في البقر دون الغنم، وكذلك في القرى فيما يبيعونه جزافا مكدسا من لحوم البقر"[57]، أما المعتاد بتلمسان "أن ما يبيعه الجزار من اللحم يدخل في وزنه شيئا من الكرش والمصيَّر على قدر شدة الثمن وقلته، إلا أن ذلك لا ينضبط تساويه بين جميع الناس على نسبة محفوظة من كل ثمن ومثمون، وإنما يختلف بحسب اختلاف من يُتّقى بأسه من المستضعف الذي لا ناصر له إلا الله؛ فالأول يحمل القليل من الكرش، وقد لا يحمل شيئا بحسب اختلاف درجاتهم، والآخر يحمل الكثير في مصابته كرشا ومصرانا"[58].

كما كانت الأسواق تضم الصناع والعطارين، الذين كان يقصدهم النساء، اللواتي عرفن بـ"جلوسهن إلى الصناع يستصنعن عندهم شيئا من المصنوعات، وكذلك الإطالة بالوقوف على حوانيت البياعين؛ وخصوصا ذوي العطر وطيب الروائح"[59]، كما كان "سوق الغزل" مقصد النساء؛ "وربما خالطن الرجال وسفلة السماسرة، وحادثوهن وتمازحوا"[60].

وبقدر ما تعددت الحرف والصنائع وغيرها من الأنشطة الإنتاجية بأسواق بلاد المغرب خلال هذه الفترة، فقد تباينت أشكال التزييف في عقود المعاوضات والغش في المبيعات؛ "كتلقي السلع بظاهر البلد أو ببعض الأخصاص فيشتريها المتلقي بما يطلبه من الاسترخاص، وليس له بها شرعا دون غيره من المسلمين اختصاص؛ أو كبيع الحاضر للبادي لإضاعة رزق الحاضر من البدوي"[61]، والنجش، وهو أن البعض كان يعطي للبائع في السلعة أكثر من ثمنها وليس في نيته شراؤها للإيقاع بغيره[62]، وأكثر ما كان ذلك بسوق الكتبيين بتونس؛ فقد كان هناك "رجل مشهور بالصلاح عارف بقيمة الكتب، يستفتح للدلالين ما يبنون عليه في الدلالة؛ ولا غرض له في الشراء"[63]، والتلاعب في الموازين والمكاييل تطفيفا بها ونقصا من معتادها[64]؛ كأن يجعل بعضهم "الجص في قاع المكيال؛ ويكون له ميزانان للدراهم: يأخذ بميزان ويعطي بآخر؛ وصنجتان: يبيع بواحدة ويشتري بأخرى"[65].

والأشد من ذلك هو ما عرفته النقود من تدليس، أثر على حركة الأسواق؛ فتضخمت أسعار السلع والكراء؛ ذلك أن "فساد سكة المسلمين وغش دراهمهم قد عَمَّ وقوعه بهذه البلاد المغربية بأسرها، ولم يقع لمادة ذلك حسم ولا إزالة حتى كادت رؤوس أموال الناس تنقرض من أيديهم بغلاء الأسعار في كل شيء، لطي العدد في المبيعات بالزيوف عن قيم العدل حتى في الأكرية والاستيجار"[66].

كما تعرضت المواد الغذائية لأنواع الغش؛ ومن ذلك "عدم غربلة القمح والشعير وجميع القطاني مما يمكن فيها من الغلَث، لأن بقاءها من الغش الذي يزداد للبائع في كمية المبيع"[67]، أما التين الأخضر فكان يباع إما بالعَدِّ، وإما أن يقوم الباعة بـــ"تعبئة التين والعنب في القراطل والسلال؛ فأعلاه خير من أسفله ووسطه، ولكنه قريب من المناسبة، بعضه من بعض، وأهل الأسواق يعرفون ذلك"[68].

ومن أوجه الغش الشائعة يومئذ أيضا؛ خلط العصير بالماء، وخلط اللحم السمين بالمهزول، ونفخ اللحم، وخلط الألبان والزبد، وخلط الجيد بالرديئ من السلع كما في الند والزعفران والأبزار والتوابل والمسك وغيره من الطيوب، والغش في وزن الخبز وفي طبخه وجودة دقيقه، وأول ما يبدأ الغش في الأرحاء عند طحن القمح. كما كانوا يقومون بنقش الثمَرة وتغميمها قبل استحكام نضجها لتعجيل طيبها بذلك[69]، وبالمثل لم تسلم الألبسة من أنواع الغش؛ إذ كان الفراؤون يعمدون إلى "تتريب ألباس الفراء لتحسين وجوهها بالتراب وستر بعض عيوبها"[70]، في

حين استغل بعض التجار ظروف الجفاف والمجاعات في بعض السنوات، فاحتكروا السلع بغية الرفع من أسعارها[71]، وخلال ظروف المطر يتحايلون على الممونين والمستهلكين للتلاعب بالأثمنة، مما دفع بعض الفقهاء إلى الإفتاء بالتسعير خلال هذه المرحلة؛ ففي نظرهم "يتعين أن يكون التسعير على أهل الأسواق في هذا الزمان متفقا عليه، وتفقدهم في كل لحظة فضلا عن كل يوم لازم، بما دانوا به من جميع المحظورات في البيع والابتياع. ومن أخبث شرورهم وأشنع مرتكبات محذورهم أن الجالب إذا أدركه سبب تعذر، ولو من وابل مطر أو شدة وحل، فإنهم يعدون ذلك عذرا لخلاء السوق من المطعومات وغيرها؛ إظهارا منهم لفراغ ما بأيديهم من ذلك، لتعذر جلب الجالبين؛ ومخازنهم به ملأى، وما ذلك إلا من ترصدهم الخطيطة في السعر لا من إخلاء الأسواق؛ فإذا حط لهم منه أوقية أخرجوا مختزنهم وباعوا منه الكثير مبادرة على إتيان المجلوب؛ فيرخص ما بأيديهم"[72]، أما الدقاقون والجزارون وبعض أهل الحرف الأخرى فيعمدون أحيانا إلى التواطؤ على "إخلاء السوق، ...ويرفعون أيديهم عن الأعمال، حتى تضيق أحوال الناس، ويضطرون إلى الإذعان لما يريدون"[73].

أما الصاع المتداول في الأسواق للكيل فكان يسمى بـ"الوهراني" الذي عوض الصاع السابق المعروف بـ"التاشفيني"[74].

كما كانت الأسواق تعرف بيع آلات اللهو، والتماثيل المجسدة، وأواني الذهب والفضة، وثياب الحرير[75]، وصور الحيوان التي كانت تعمل، كالزرافات، احتفاءا بالنيروز[76].

ومن القضايا التجارية والضريبية التي عرفتها مدينة سلا خلال العصر المريني، الاقتطاع التي اتفق عليه أرباب التجارة والحياكة؛ والمقصود بذلك "الدرهم الذي اجتمع أمناء التجار والحاكة على أن يأخذوه من كل شِقّة تباع؛ فيحفظ لإعطائهم ما يجتمع منه في مظلمة تحدث أو وظيف من الجانب المخزني يوما مّا، لما فيه من الإرفاق والمياسرة عن أداء ذلك يوم طلبه من الناس دفعة واحدة"[77].

كما عرفت حركية الأسواق المغربية التعامل بالربا، عبر مختلف الأشكال والمظاهر؛ مثل إعطاء درهم في اثنين، والزيادة في الديون، وفي البيوع والصرف؛ "كما لو اشترى منه سلعة بخُمُسي دينار ورد عليه صرف الباقي دراهم واستخف إذا كانت الدراهم أقل من دينار"[78]، كما شابت الربا والتدليس بيع الجواهر، وبيوع الركب واللُّجُم وقوائم السيوف وغيرها مما هو محلى بالذهب والفضة[79].

– وضعية أهل الذمة: شكل اليهود والنصارى أحد مكونات المجتمع المغربي؛ مما طرح قضايا تتعلق بأوضاعهم الاجتماعية؛ مثل يهود توات الذين أعفوا خلال هذه الفترة من أداء الجزية بتواطؤ من قبل بعض العمال[80].

وإذا كانت أحكام أهل الذمة تمنع عليهم بيع الخمر في المجتمع المسلم، فإن مخالفة بعضهم لذلك بفاس جعل أهلها يسترقونهم؛ فـ"أدخلوهم أسواق المزايدة، وعقدوا فيهم البيع"[81].

أما بتونس الحفصية، ورغم مخالطة المسيحيين واليهود للمسلمين، فقد كانت لهم علامات تميزهم؛ إذ كان "نساء النصارى يستترن كالمسلمات غالبا من غير علامة، ومنهن من يلتزم زي النصارى. واليهوديات لهن علامة المشي بالقرق أو حافية، وعلامة الذكور من اليهود الشّكْلَة الصفراء فوق الإحرام، وكان بعضهم تزي على رأسه بزي المسلمين فألزمه السلطان زواله ويتزى بزيهم"[82]، والأمر نفسه كان بتلمسان؛ حيث كان اليهود هناك يرتدون الشكلة الصفراء المميزة لهم. في حين كان "زي النساء منهم الالتحاف في الكساء الفيلالي دون نقاب من كتان ولا غيره، وإنما يسترن وجوههن بطرف من الكساء نفسه بأيديهن"[83].

وقد حاول بعض اليهود بتلمسان التزيي بزي المسلمين وركوب الخيل بالسروج الثمينة وفاخر اللباس بارتداء "التماق والمهاميز، والتعمم بعمائم العرب"؛ حتى لا يتعرضوا لنهب القبائل العربية لهم، حسب زعمهم، وسلبهم أموالهم؛ إلا أن الواقع يثبت "حصول الأمن القوي لهم عند العرب والحظوة الكبيرة"[84].

أما عن منازلهم؛ فقد استفادوا من تساهل الدولة معهم أحيانا؛ حيث تم "بناء النصارى منزلها حتى علا على بعض أجزاء مدرسة التوفيق، ...ومنه أيضا أنهم زادوا في كنيسة وعَلُّوها كثيرا"[85].

وهكذا يمثل كتاب "تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر" للعقباني التلمساني وثيقة تاريخية تعكس جانبا من الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للغرب الإسلامي خلال نهاية العصر الوسيط؛ مما يعطي للحسبة، باعتبارها نموذجا للمصادر الدفينة، قيمتها المعرفية في صناعة المؤرخ.

الهوامش:

1– العقباني التلمساني: تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تحقيق: علي الشنوفي، **Extrait du Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, Tome XIX, 1967, p: 176.**

2- ابن سهل: ديوان الأحكام الكبرى، تحقيق: يحي مراد، دار الحديث، القاهرة، 1428هـ/2007م، ص: 28. الونشريسي: الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، نشر وتعليق: محمد الأمين بلغيث، منشورات لافوميك، الجزائر، 1985م، ص: 21، 22.

3- راجع على سبيل المثال رسائل الحسبة لابن عبدون والسقطي والجرسيفي ضمن: ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، تحقيق: إ.ليفي بروفنسال، مطبوعات المعهد العلمي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955م.

4- عن مفهوم المصادر الدفينة وأنواعها، يراجع: محمد المنوني: المصادر العربية لتاريخ المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1404هـ/1983م، ج1، ص: 8.

5- التنبكتي: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، دراسة وتحقيق: محمد مطيع، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1421هـ/2000م، ج2، ص: 182، 183.

6- العقباني: تحفة الناظر، ص: 30.

7- العقباني: تحفة الناظر، ص: 32.

8- العقباني: تحفة الناظر، ص: 35.

9- العقباني: تحفة الناظر، ص: 35.

10- العقباني: تحفة الناظر، ص: 36.

11- العقباني: تحفة الناظر، ص: 38.

12- العقباني: تحفة الناظر، ص: 39.

13- العقباني: تحفة الناظر، ص: 40. البرزلي: جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002م، ج1، ص: 340.

14- العقباني: تحفة الناظر، ص: 41.

15- العقباني: تحفة الناظر، ص: 40. المقصود بالإمام المذكور أبو عبد الله البطرني، البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج1، ص: 340.

16- العقباني: تحفة الناظر، ص: 41. عن اختلاف العوائد في التسخير مما ذكر أعلاه وغيره، راجع: ابن الحاج: المدخل، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ت- ج2، صص: 255، 256.

17- العقباني: تحفة الناظر، ص: 45.

18- العقباني: تحفة الناظر، ص: 45.

19- العقباني: تحفة الناظر، ص: 53.

20- العقباني: تحفة الناظر، ص: 42.

21- العقباني: تحفة الناظر، ص: 42.

22- العقباني: تحفة الناظر، ص: 44.

23- العقباني: تحفة الناظر، ص: 44. عن النظام التعليمي في العصر الوسيط، يراجع: سعيد بنحمادة: النظام التعليمي بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، منشورات الزمن، سلسلة قضايا تاريخية، العدد 12، 2011م.

24- العقباني: تحفة الناظر، ص: 81.

25- العقباني: تحفة الناظر، ص: 81.

26- العقباني: تحفة الناظر، ص: 82.

27- العقباني: تحفة الناظر، ص: 83.

28- العقباني: تحفة الناظر، ص: 86.

29- العقباني: تحفة الناظر، ص: 60.

30- العقباني: تحفة الناظر، ص: 79، 80.

31- العقباني: تحفة الناظر، ص: 80.

32- عن المشاكل الاجتماعية والتقنية المرتبطة بالمباني، يراجع: ابن الرامي: الإعلان بأحكام البنيان، تحقيق ودراسة: فريد بن سليمان، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999م، ص: 34 وما بعدها.

33- العقباني: تحفة الناظر، ص: 62.

34- العقباني: تحفة الناظر، ص: 63.

35- العقباني: تحفة الناظر، ص: 64، 66.

36- العقباني: تحفة الناظر، ص: 64.

37- العقباني: تحفة الناظر، ص: 65، 66.

38- العقباني: تحفة الناظر، ص: 66.

39- العقباني: تحفة الناظر، ص: 67.
40- العقباني: تحفة الناظر، ص: 62، 63.
41- العقباني: تحفة الناظر، ص: 66.
42- العقباني: تحفة الناظر، ص: 69.
43- العقباني: تحفة الناظر، ص: 71.
44- العقباني: تحفة الناظر، ص: 74.
45- العقباني: تحفة الناظر، ص: 77.
46- العقباني: تحفة الناظر، ص: 72.
47- العقباني: تحفة الناظر، ص: 72.
48- العقباني: تحفة الناظر، ص: 73.
49- العقباني: تحفة الناظر، ص: 77.
50- العقباني: تحفة الناظر، ص: 77.
51- العقباني: تحفة الناظر، ص: 67.
52- العقباني: تحفة الناظر، ص: 67.
53- العقباني: تحفة الناظر، ص: 69.
54- العقباني: تحفة الناظر، ص: 67.
55- العقباني: تحفة الناظر، ص: 68.
56- العقباني: تحفة الناظر، ص: 68، 69. البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج4، ص: 378. وكان هذا الباب يسمى بـ"باب السقائين"، وهو في شمال السور الداخلي لمدينة تونس. وقد نزل القلصادي بالقرب من هذا الباب لما حل بافريقية عام 848هـ/1444م، رحلة القصادي، تحقيق: محمد أبو الأجفان، الشركة التونسية للتوزيع، 1978م، ص: 112.
57- العقباني: تحفة الناظر، ص: 114.
58- العقباني: تحفة الناظر، ص: 114.
59- العقباني: تحفة الناظر، ص: 78.
60- العقباني: تحفة الناظر، ص: 78.
61- العقباني: تحفة الناظر، ص: 88.
62- العقباني: تحفة الناظر، ص: 95.
63- العقباني: تحفة الناظر، ص: 96.
64- العقباني: تحفة الناظر، ص: 100.
65- العقباني: تحفة الناظر، ص: 101.
66- العقباني: تحفة الناظر، ص: 105.
67- العقباني: تحفة الناظر، ص: 107. والغلث: المدر والزوان، ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت، م2، ص: 172.
68- العقباني: تحفة الناظر، ص: 110. البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج3، ص: 184.
69- العقباني: تحفة الناظر، ص: 109، 112، 115، 116، 119، 120، 121.
70- العقباني: تحفة الناظر، ص: 122.
71- العقباني: تحفة الناظر، ص: 130.
72- العقباني: تحفة الناظر، ص: 135.
73- العقباني: تحفة الناظر، ص: 135.
74- العقباني: تحفة الناظر، ص: 105.
75- العقباني: تحفة الناظر، ص: 97.
76- العقباني: تحفة الناظر، ص: 98.
77- العقباني: تحفة الناظر، ص: 96، 97. لما تم رفع تلك الضرائب عن التجار والحاكة، حصل خلاف حول ذلك الدرهم؛ هل هو مقتطع من مال البائع أو من مال المشتري؛ فوقعت مناظرة بين الفقيه أبي عثمان سعيد العقباني وأبي العباس أحمد القباب؛ وهو ما دونه ابن قنفذ في كتاب سماه "لباب اللباب في مناظرة العقباني والقباب"، الونشريسي: المعيار، ج6، ص: 588، ج10، ص: 439.
78- العقباني: تحفة الناظر، ص: 138، 139.
79- العقباني: تحفة الناظر، ص: 139، 140.

80- العقباني: تحفة الناظر، ص: 157.

81- العقباني: تحفة الناظر، ص: 167.

82- العقباني: تحفة الناظر، ص: 169، 170. البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج2، ص: 44.

83- العقباني: تحفة الناظر، ص: 170.

84- العقباني: تحفة الناظر، ص: 170.

85- العقباني: تحفة الناظر، ص: 172، 173. البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج2، ص: 19.

إسماعيل العربي: حياته العلمية، ومنهجه في تحقيق التراث.

أ. الحبيب حاكمي*

1- حياته العلمية: إنه لمن المؤسف أن يجد الباحث صعوبة في الترجمة لعلم من أعلام الجزائر وقد أسهم في الكتابة التاريخية بما خلّفه من رصيد علمي مهم، عكسته إنتاجاته العديدة حول تاريخ الجزائر خاصة وبلاد المغرب والأندلس عامة ، فضلا عن خوضه معترك تحقيق الكتب التراثية والترجمة عن الفرنسية والإنجليزية، ولولا آثاره هذه لاكتنفه النسيان، إنه المؤرخ والباحث إسماعيل العربي، الذي يصدق عليه قول أحدهم :

آثـــاره تغنيك عـــن أوصافه حتى كأنك بالعيـــان تـــراه

وقد خيل إليّ بداية أن إسماعيل العربي يسهل التعريف بشخصه وبمساره العلمي لشهرة تداول اسمه في مكتبة التاريخ الجزائرية خاصة والعربية الإسلامية عامة، بيد أن الأمر من الصعوبة بما كان، ذلك أن أعماله التي نشرها- وقد فاقت **60** عنوانا- بمختلف أنواعها (المحققة والمترجمة والمبتكرة) لم يرد في واحد منها ذكر لسيرته الذاتية، وعلى فرض أن هذا الأسلوب لم يكن متداولا بكثرة لدى دور النشر في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، فإن الجهالة أطبقت على ترجمته عبر شبكة الإنترنت، وهي أوسع مجالات البحث وأسرعها في الوقوف على المعلومة، كالموسوعات الشهيرة والمتخصصة، ومنها ويكيبيديا التي لم تفرد له ترجمة، ولا حتى المواقع الخاصة بأعلام الجزائر صنفت له بطاقة على كثرتها، وعندما أعيد طبع بعض كتبه ضمن تظاهرة الجزائر عاصمة الثقافة العربية عام **2007**م لم يبادر المشرفون على هذا العمل بذكر سير أصحاب الأعمال المنشورة.

ولذا اعتمدت في سرد حياته العلمية على شذرات ما كتبه هو عن نفسه في مقدمات مؤلفاته وهوامش إحالاته، أو ما التقطته مشافهة عن بعض أقرانه ومن عاصره عن قرب.

* - أستاذ مشارك بقسم التاريخ وعلم الآثار- كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية- جامعة وهران.

ولد إسماعيل واعراب- وهو لقبه الحقيقي- بإحدى قرى سيدي عيش ببجاية حيث نشأ وترعرع، وفي كتاتيبها تعلم العربية والقرآن، وبعد أن أتم دراسته الابتدائية والثانوية بالمدارس الحكومية الفرنسية، انتقل سنة **1942**م إلى مصر فأقام بها ست سنوات أكمل خلالها دراسته الجامعية (ليسانس في الآداب)، وفي مصر اختار لقب العربي بدل " واعراب " بطلب ممن عرفه من المشارقة الذين استثقلوا النطق به، فارتضاه لنفسه لقبا لتوافق المعنيين في العربية ولسان البربر، و صدرت بهذا الاسم أولى مقالاته عن تاريخ الجزائر في الدوريات الجامعية بالقاهرة[1]، وعند عودته إلى الجزائر أوكلت إليه جمعية العلماء المسلمين مهمة تنظيم التعليم العربي وعينته رئيسا للجنة التعليم العليا ومديرا للمكتب الدائم الذي يشرف على تسيير هذا النظام، وفي الوقت نفسه كان يصدر مجلة للدراسات الأدبية والتاريخية عنوانها: "مجلة إفريقيا الشمالية"[2].

وأطلّ على القراء الجزائريين من خلال جريدة البصائر لسان حال جمعية العلماء المسلمين، ومن أشهر مقالاته المثيرة للجدل، تلك التي ناقش فيها نظرية مالك بن نبي في كتابه "شروط النهضة" الصادر باللغة الفرنسية سنة **1948**م، وكان عنونها "ما هي شروط النهضة الجزائرية"[3]، مبديا استغرابه من خلطه المتعمد في ترتيب أفكاره وفلسفتها، ثمّ رد عليه في مقالة أخرى مدافعا هذه المرة عن جمعية العلماء التي انتقدها مالك بن نبي في الكتاب ذاته، حين أبانت عن رغباتها السياسية، وذلك عندما توجه علماؤها إلى باريس لعرض مطالب الشعب الجزائري، مما اعتبره- حسب رأيه - انحرافا عن مسارها التربوي والإصلاحي[4].

وبعد أربع سنوات من العمل في هذا الميدان التحق بجامعة السربون، وتخرج منها سنة **1954**م حاملا شهادة الدراسات العليا في العلوم التاريخية والاقتصادية، وفي فرنسا كلفته جمعية العلماء المسلمين بالإشراف على نواديها التعليمية إلى جانب ثلة من علمائها بداية من سنة **1956**م، ثمّ انتقل بعدها إلى بنغازي في ليبيا فعين مديرا لشؤون الصحافة في مكتب رئيس الوزراء لمدة سنة، ومع بداية الستينيات سافر إلى لندن حيث اشتغل بالتدريس والصحافة لمدة أربع سنوات، وبقي بعدها سنة بأمستردام، وعند عودته إلى الجزائر شغل عدة مناصب إدارية إلى جانب مهنة التدريس في الجامعة الجزائرية، منها نائب رئيس لجنة تمويل التكنولوجيا التابعة لمجلس مؤتمر التجارة والتنمية المتفرع عن الأمم المتحدة **1970-1971**م، كما عمل مندوبا في وفد الكويت الدائم للأمم المتحدة بجنيف لمدة ثماني سنوات، ثم مستشارا ثقافيا للشركة الوطنية للنشر والتوزيع، وأستاذا محاضرا بمعهد اللغات الحيّة بجامعة الجزائر **1979-1980**م، ومدرسا

بكلية الآداب- قسم التاريخ والعلاقات السياسية، وأستاذا محاضرا بالأكاديمية العسكرية لمختلف الأسلحة بشرشال،[5] وكان له برنامج إذاعي خاص عن الصحراء الكبرى وشواطئها[6]، إلى جانب مشاركته في عدد من المؤتمرات والملتقيات الدولية والوطنية، وله عدة مقالات في مختلف المجلات والدوريات داخل الوطن وخارجه.

2- آثاره: إن ما يلفت انتباه الباحث عن الحياة العلمية لإسماعيل العربي هو كثرة سفره وترحاله بين مختلف دول العالم، إما زائرا لمكتبات ومتاحف عالمية، أو باحثا عن مخطوطات نادرة، وهو ما مكنه من الاطلاع على كنوز مصادرنا التراثية وربط علاقات وطيدة مع باحثين عرب وأجانب في رحلة زمنية استغرقت منه أزيد من عشرين سنة على الرغم من جمعه بين ثلاث مهن شاقة ومتعبة، وهي الصحافة، والتعليم، والعمل الدبلوماسي، وقد عكست مجهوداته الحثيثة تحقيق مجموعة من هذه المخطوطات، ومنها:

- كتاب الجغرافيا لابن سعيد المغربي.
- كتاب سير الأئمة الرستميين وأخبارهم لأبي زكريا يحي.
- سير مشائخ المغرب لأبي الربيع الوسياني.
- كشف الغمة في أخبار الأمة لسعيد بن سرحان العُماني[7].
- تاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية القرطبي.
- تحفة الألباب ونخبة الإعجاب لأبي حامد الغرناطي.
- نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد لأحمد بن المهدي الغزال.
- رسالة في الجغرافيا لمؤلف مجهول من الأندلس (ق6هـ).
- القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس وهو قطعة من كتاب نزهة المشتاق لشريف الإدريسي.
- المقتبس في تاريخ الأندلس لابن حيان القرطبي.
- كتاب تقويم البلدان للملك الصالح إسماعيل أبي الفداء.
- العز والمنافع للمجاهدين بالمدافع للرّيس إبراهيم (ق16).

ومن مؤلفاته التاريخية نجد:

- دولة بني زيري ملوك غرناطة.
- دراسات في تاريخ الجزائر الحديث.
- المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر.

– العلاقات الدبلوماسية الجزائرية في عهد الأمير عبد القادر.
– دولة الأدارسة ملوك تلمسان وفاس وقرطبة.
– دولة بني حماد ملوك القلعة وبجاية.
– المدن المغربية في الأدب الجغرافي العربي.
– جدول المطابقة بين التقويم الهجري والميلادي.
– الإسلام والتيارات الحضارية في شبه القارة الهندية.
– معجم الفرق والمذاهب الإسلامية.
– دور المسلمين في تقدم الجغرافية الوصفية والفلكية.
– الصحراء الكبرى وشواطئها.
– معركة سيدي إبراهيم.
– ثورة الزيبان **1841**م.
– معجم الحواضر الإسلامية.
– الرحالة والمستكشفون المسلمون في القرون الوسطى.
– المسلمون والملاحة البحرية.
– معجم الجغرافيين والفلكيين العرب.

ومن الكتب التي ترجمها للعربية عن أصولها الفرنسية والإنجليزية نجد:

– الفتوحات الإسلامية في فرنسا وايطاليا وسويسرا لجوزيف رينو.
– مذكرات الكولونيل اسكوت عن إقامته في زمالة الأمير عبد القادر.
– الإسلام في مجده الأول لموريس لومبار.
– العلاقات الدبلوماسية بين دول المغرب والولايات المتحدة (**1816–1876**م) لراي ايروين.
– مذكرات أسير الداي، كاثكارت قنصل الولايات المتحدة الأمريكية في المغرب
– الدراسات العربية في الجزائر خلال قرن من الاحتلال الفرنسي لماسي وآخرين.
– قصر الحمراء في الأدب والتاريخ لواشنطن ارفينج.
– سقوط غرناطة آخر معاقل الإسلام لواشنطن ارفينج.

وقد صدر له- غير هذا- أزيد من 15 عنوانا في مختلف الشؤون الدولية والاقتصادية، عدا ما وضعه تحت الطبع في الجزائر والمغرب ولكنه لم ير النور، إلى أن وافته المنية في المملكة المغربية سنة 2000م.

3- منهجه في الكتابة التاريخية وتحقيق التراث المخطوط: اتسمت الإسهامات التاريخية لإسماعيل العربي بميزتين اثنتين: إحداهما وثائقية تاريخية، دلّ عليها اهتمامه بالتنقيب عن نفائس المخطوطات وتحقيقها، وأخرى تحليلية ومقارنة لمواضيع تاريخية وجغرافية مختلفة شملت منطقة بلاد المغرب والأندلس، بالإضافة إلى ترجمته للعربية عدة كتب ذات صلة بتاريخها، ويستفاد من مضمون أعمال المؤلف بحثه في إشكالية إعادة كتابة تاريخ المنطقة بصورة مخالفة للكتابة التاريخية الاستعمارية، وتهافت المستشرقين والمستعربين الذين سخّروا- حسب رأيه- أنفسهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لمساعدة الاستعمار على فهم عقلية المسلمين[8]، ولذلك جاءت اختياراته المقدمة للقارئ العربي في شكل ترجمات لكتب متوازنة ومنصفة- إلى حد ما- للحضارة الإسلامية على غرار ما كتبه الكولونيل اسكوت وجوزيف رينو ولويس لومبار وغيرهم، في مبادرة منه لعرض نظرة غير المسلمين لتاريخنا، بينما اعتمد في أبحاثه على مقاربات منهجية ركّز فيها على جمع مادة مستفادة من مصادرنا التراثية، فجاءت عناوين مواضيعه مختلفة الأطر الزمنية والمكانية، ولكنها متجانسة من حيث منهجية طرحها كمداخل تمهيدية لإشكالات تاريخية وجغرافية لمنطقة الغرب الإسلامي.

غير أن ما يؤخذ على الكتابة التاريخية لدى إسماعيل العربي هو انحصارها في النمط التقليدي القائم على السرد أحيانا، والمعالجة السطحية للمادة أحيانا أخرى، دون محاولته الاستفادة من مختلف المناهج التاريخية الحديثة، واعتماد النقدي منها قصد تقديم إسهامات موضوعية بعيدة عن النظرة الذاتية والإطراء الإيجابي.

إن الارتجالية التي ميزت بعض أبحاثه أدت به إلى الإعراض عن أبسط مناهج البحث المتعارف عليها كتوثيق الموارد، وعزو النصوص المقتبسة إلى مظانها، مثلما هو الحال في دراسته عن "الصحراء الكبرى وشواطئها"، و"حياة الأمير عبد القادر"، و"المسلمون والملاحة البحرية"، و"المدن المغربية في الأدب الجغرافي العربي"، و"دولة بني حماد ملوك القلعة وبجاية"، و"المقاومة تحت لواء الأمير عبد القادر".

بينما يتجلى حسه النقدي بصورة واضحة في دراسته عن "دولة بني زيري ملوك غرناطة"، حيث فتح مجالا للنقاش حول دور العصبية القبلية في ظهور الدولة وتماسكها وإن تغير الموطن وتبدلت الظروف، وهو ما تمثل في رهط بني زيري من قبيلة صنهاجة البربرية الذين هاجروا إلى الأندلس، وركبوا الصّعاب حتى استقر ملكهم في غرناطة، وفي خضم تتبع حديثه المتسلسل زمنيا حول الأحداث التي عرفتها الأندلس لأزيد من ثمانين سنة منذ دخولهم، ناسب أن يدحض نظرية المستشرق اليهودي فرديك باجيبور حول المفاخر اليهودية في غرناطة، ومنها بناء قصر الحمراء في عهد وزير الزيريين، ومدبر دولتهم يوسف بن النغريلة الإسرائيلي، الذي خصّه الباحث بفصل خاص جاء فيه على أخبار اليهود في غرناطة، مستدلا على ذلك بما دونه مؤرخو الإستوغرافية العربية، كشهود عيان على تلك الفترة، من أمثال ابن حزم، وابن حيان، وابن بسام، والأمير عبد الله بن بلكين الصنهاجي[9].

ولا تخلو تحقيقاته من ملاحظات منهجية، جرت عادة المحققين على الوقوف عندها تماشيا مع أساليب التحقيق العلمي الحديث، لاسيما وأنه واحد ممن حملوا لواء إعادة تحقيق تراثنا العربي، تحقيقا علميا يختلف عما نشره المستشرقون على مدار عقود من الزمن، ومن ذلك اكتفاؤه بتحقيق وتعريب ماله علاقة بالقارة الإفريقية وجزيرة الأندلس من كتاب "نزهة المشتاق" للإدريسي على طريقة المستشرق هنري بيريس في وصفه لإفريقيا الشمالية والصحراوية من الكتاب نفسه[10]، بينما كان في متناوله تقديم خدمة لعموم الباحثين لو أنه اهتم بإخراج الكتاب كاملا، وهو العمل الذي أشرف عليه- فيما بعد- عدد من الباحثين والمستشرقين بإيطاليا، وأضحت النسخة الأكثر تداولا بين الدارسين.

وشبيه بهذا إعادته تحقيق القطعة الثالثة من كتاب "المقتبس في تاريخ الأندلس" لابن حيان القرطبي، والذي كان الأب ملشور أنطونية قد قام بنشره سنة 1937م، إلا أن تحقيق إسماعيل العربي جاء مبتورا في بعض نصوصه، ولا يعرف على وجه التحديد إن كان سهوا من المحقق أم خطأ مطبعيا[11].

ويرى أحد الباحثين أن المحقق وقع في الخطأ عندما أقدم على تحقيق الجزء الثاني من كتاب "سّير الوسياني"، حيث اختلط عليه الأمر بينه وبين كتاب" السيرة وأخبار الأئمة" لأبي زكريا، وذلك حين مقارنته بين الأجزاء الثلاثة لمجموعة الوسياني[12].

ونجد أن اهتمامه انصبّ بشكل كبير على كتب الرحلات والجغرافيا من تراثنا التالد، وكان شديد الحرص عند تحقيق هذا النوع من المخطوطات، إذ تراه يجمع ما أمكن من النسخ المنتشرة عبر العالم، وهذا ما ذكره في مقدمات تحقيقاته، ومنها: مخطوطة رحلة أبي حامد الغرناطي (ت 565هـ/1069م)، "تحفة الألباب ونخبة الإعجاب" التي اعتمد فيها على تسع نسخ كاملة، الأمر الذي سهل عليه عملية المقارنة عند رتق ما طمس من النسخة الأصل، وتصويب ما أبهم فهمه منها، وست نسخ لرحلة أحمد بن مهدي الغزال(1191هـ/1727م) المسماة" نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد"، ناهيك عن النسخ التي لم يستطع الحصول عليها، واكتفى بالإشارة إلى أرقامها، وأماكن تواجدها[13].

وتمثل مخطوطة "الجغرافيا" لابن سعيد الغرناطي (ت685هـ/1286م)، قمة الإصرار الذي رفعه إسماعيل العربي لخوض غمار التحقيق الأكاديمي المبني على أسس علمية متعارف عليها، عندما قدمها كأطروحة إلى معهد الدراسات العليا بجامعة السربون، معتمدا على نسخة واحدة محفوظة بالمكتبة القومية بباريس[14].

ولا تخفى صعوبة تحقيق الأصول المنفردة، وإن تمت الاستعانة فيها بنصوص المصادر الجغرافية لتوافق أسماء الأماكن وتقارب حروفها أحيانا، بيد أن الاختلاف يطال بصورة واضحة تحديد مواقعها الجغرافية، وهو ما تكرر في العديد من المواضع التي ذكرها ابن سعيد[15].

وتكمن أهمية هذا الكتاب في قيمة معلوماته الجغرافية، وصورة الخريطة الذهنية التي رسمها ابن سعيد في ذاكرته، فضلا عن المادة الإخبارية والاقتصادية والاجتماعية التي دونها من مجمل مشاهداته الوصفية في القرن 7هـ/13م.

وعلى الجملة يمكن حصر مختلف الملاحظات المنهجية التي أغفلها المحقق في النقاط التالية:

* لم يبيّن المحقق سبب اختياره اسم "كتاب الجغرافيا" عنوانا لهذه المخطوطة، لاسيما وأنه لم يرد في النسخ التي اعتمدها في التحقيق ذكر لذلك، على الرغم من اطلاعه على قطعة مختصرة محفوظة بمكتبة أكسفورد ذكر في أولها عنوان "بسط الأرض في طولها والعرض"[16]، وهي ذاتها التي اختارها فيما بعد المستشرق خوان بيرنيت خينيس، ونشرها بعنوان "بسط الأرض في الطول والعرض"[17]، والحجة الوحيدة التي استند إليها إسماعيل العربي هي أن "كتاب الجغرافيا ذكره "القلقشندى في صبح الأعشى وأبو الفداء في تقويم البلدان"[18]، غير أن المطلع على هذين

المصدرين لا يجد أي ذكر لذلك، وكل ما هنالك أنهما اقتبسا بعض النصوص الجغرافية عنه دون تسمية كتابه، وذلك بقولهما: "قال ابن سعيد"[19]، و"من كتاب ابن سعيد"[20].

* لم يبيّن سبب وصفه لابن سعيد بالمغربي، وهو الغرناطي الأندلسي، وبهذين النسبتين عرّفه- في الغالب- المغاربة والمشارقة[21]، بينما مثل صاحب تقويم البلدان الاستثناء الوحيد فسمّاه "ابن سعيد المغربي" في موضعين مختلفين[22]، وهي نسبة أطلقها أهل المشرق على بعض الوافدين إليهم من الغرب الإسلامي، وهي لا تقوم مقام الأصل والشهرة.

* الواقع أن المحقق لم يستعن بالنصوص التي نقلها أبو الفداء إسماعيل عن ابن سعيد في كتابه "تقويم البلدان"، وهي نصوص تفصيلية عن جغرافية المغرب والأندلس، ويبينه الاختلال الواضح في الكثير من فقرات المتن، ومنه على سبيل المثال لا الحصر من النسخة المحققة: "...وفي شرقي جبل مديون، جبال مدغرة، وهم من قبيل عبد المؤمن"[23]، بينما صوابه في "تقويم البلدان": "...وشرقي جبل مديونة جبال مدغرة، ومعظم أهل جبال مدغرة كومية، قبيل عبد المؤمن"[24]، ومنه أيضا: "وفي غربيه على مرحلتين مدينة درعة، وهي [...] وموضوعها"[25]، والنّص بتمامه عند أبي الفداء: "...مدينة درعة، وهي بلاد جليلة قد تضاف إلى السوس، وقد تضاف إلى سجلماسة"[26]، وكان بالإمكان إدراج هذه النصوص ضمن ملاحق خاصة بآخر الكتاب لجبر البياض الواقع في الكثير من فقرات المتن.

* لم يفصح المحقق عن المنهجية التي اتبعها في التحقيق، ومنها عملية الترميز المضافة في المتن، كالأقواس المعقوفة [ ] ، والبياض [...] ، والإضافات التي يقتضيها السياق، وحروف النُسخ المعتمدة، واكتفى من كل ذلك بعرض مفصل لتاريخ الجغرافيا والجغرافيين العرب، وما أضافه ابن سعيد على من سبقه.

* لم يعرّف بالموارد التي اعتمد عليها ابن سعيد، فهو كثير الاقتباس عن بطليموس، والبيهقي، والحجاري، والبكري، وابن اليشع، والخوارزمي، وبخاصة الرحالة ابن فاطمة فيما له صلة بإفريقيا.

* خلو الهوامش الملحقة بالكتاب من تقنيات ضبط النصوص، ومن ذلك سكوته عن عديد الأماكن الجغرافية المبهمة في رسمها، وهو ما صعّب من قدرته على تصحيح الأسماء المحرفة، والتي لا أصل لها في كتب الجغرافيا[27].

* لم يعرّف المحقق بالأعلام الوارد ذكرهم في المتن، وبخاصة أولئك الذين أسهموا في تخطيط المدن وبنائها، إضافة إلى أسماء القبائل العربية والبربرية والفرنج.

* عدم شرحه لكثير من المصطلحات الجغرافية التي استعملها ابن سعيد كقوله: (الدرجة، والميل، والقامة، والمجرى، والخور، والنوء، والجون، والشعبة، والذنب، والفرضية، والمشتى، والعقبة، وغيرها)[28].

* أورد المحقق بعض أسماء الأجناس والمدن الواردة في المتن بنفس اللفظ والرّسم المعاصر، مما قد يوحي للقارئ- غير المطلع- أن ابن سعيد هو أول من ذكرها بذلك، ومثاله: "ألمانية، الألماني، الألمانيون، بريطانيا، بريطانية"[29]، وصوابه في تقويم البلدان نقلا عن ابن سعيد: "اللّمانية، اللّماني، اللّمانيون، برطانية، برطانيا"[30]، وهي ذاتها الواردة عند صاحبي "نزهة المشتاق"[31]، و"الروض المعطار"[32].

* حاول المحقق أن يقارب بين أقوال الجغرافيين العرب حول طول منارة الإسكندرية فاختلط عليه الأمر، بل نسب لابن جبير- خطأ- أن طولها 50 قامة فقط[33]، والظاهر من كلام ابن جبير أنه قاس بذراعه أحد جوانبها الأربعة فوجده "نيفا وخمسين باعا"[34]، وأن طولها كما ذُكر له أزيد من 150 قامة[35].

* أورد المحقق عند ذكر ابن سعيد لمدينة سجلماسة أن ثلة من علماء الجغرافيا في أوربا اهتدوا إلى التسمية الحالية لهذه المدينة (تافيلالت) استنادا إلى الحسن بن محمد الوزان الذي ذكرها في قائمة المدن باسم تافيلالت بدلا من سجلماسة[36]، والظاهر أن المحقق أغفل عملية الترجمة التي تعرض لها كتابه "وصف إفريقيا" بحيث أدخلت أسماء لم تكن موجودة في عهده، مع العلم أن ترجمة عبد الرحمن حميدة ورد فيها الاسم الأصلي للمدينة وهو"سجلماسة"[37].

* موافقته للمستشرق رينو في خبر مدينة "هرقلية" من أنها ليست المدينة التي خرّبها هارون الرشيد بل "أرشلي"، واستنتج من ذلك أن ابن سعيد اختلط عليه الأمر في المدينتين[38]، والحقيقة أن الخبر الذي أورده ابن سعيد هو ذاته المذكور في معظم كتب التاريخ والجغرافيا[39].

* قسّم ابن سعيد الأقاليم إلى سبعة، وكل إقليم إلى عشرة أجزاء، غير أن الإقليم السادس سقط منه الجزء الرابع، ولم يحدد المحقق بدايته، وإن كان البتر الواقع في أصل المخطوط أتى على الفقرة التي يبدأ عندها الجزء الرابع، حيث بدا واضحا الانتقال من الثالث إلى الخامس، وبالمقارنة مع ما ذكره الإدريسي يمكن تحديد بداية هذا الجزء[40].

بقي من الضروري التأكيد على أنّ الإحاطة بجميع نسخ جغرافية ابن سعيد من دور المخطوطات، واستدراك ما فات من نصوصها من مختلف المصادر المخطوطة والمطبوعة قد تتيح إمكانية إخراج هذا الكتاب في حلة قشيبة، وصورة أتم مما هي عليه الآن.

وقد استعان المحقق بخبرته الطويلة مع كتب الجغرافيا والرحلات في وضع آخر دراسة له- حسب تاريخ صدور أول طبعة لها- بعنوان: "دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية والفلكية".

ويأتي اختيار هذا الكتاب كأنموذج للكتابة التاريخية والجغرافية عند إسماعيل العربي لسببين اثنين، نجملهما فيما يلي:

أولا: اتبع فيه أسلوبا علميا، من خلال توثيق موارده، ونقد وتحليل محتوياتها، مستفيدا من باعه الطويل في تحقيق هذا النوع من المخطوطات.

ثانيا: نوّع من المصادر التي وقف عندها، فقاربت ثلاثمائة مرجع بين عربي وأجنبي، قصد تقديم عرض شامل لإسهامات المسلمين في علمي الجغرافيا والفلك، وقد ظل الباحث وفيا للاتجاه التقليدي في عرض ما حصل عليه من مادة، حيث قسّم الكتاب إلى ثمانية أبواب، وهي على التوالي: المعارف الجغرافية في العصر الجاهلي- تأثير القرآن-بداية الاهتمام بالمسالك والممالك- عصر الجغرافيا الفلكية- مساهمة الرحلة في تقليص رقعة المجهول- أنموذج للجغرافيا البحرية- أنموذج للربابنة والمؤلفين البحريين- وأنموذج لكبار الجغرافيين العرب[41]، وقد استغرقت الأبواب الأربعة الأولى للتعريف بهذين العلمين، ودور الإسلام في حثّ المسلمين على العلم والأخذ بأسبابه، بينما خصص بقية الأبواب إلى ترجمة أشهر الأعلام الذين اشتهروا برحلاتهم الأدبية، وغيرهم من الملاحين العرب في بلاد المشرق والمغرب، مع عرض لأهم ما ورد في مؤلفاتهم من معلومات جغرافية وفلكية.

وقد حاول الباحث تغطية الفترة الزمنية التي شهدت فيها الحضارة العربية الإسلامية هذا التقدم العلمي في مختلف أصقاع العالم، ومدى تأثير كتابات المسلمين على الحضارة الغربية، والظاهر أنه وجد صعوبة في الإحاطة بها، وعن ذلك يقول: "إن تقييم العمل الضخم الذي أنجزه العرب في ظرف نيف وخمسة عشر قرنا ليس بالأمر السهل"[42]، وبدأ بذكر أشهر الرحالة العرب، فعّرف بهم، وخص كل رحلة بذكر أول طبعة لها، ومن اهتم بها من المستشرقين لشهرت عنايتهم بهذا النوع من الكتابات، ثم عّرج بعدها على اختصار ما تضمنته من معلومات

عن المسالك والمدن والمزارات، وعادات الشعوب من بلاد الأندلس إلى أقصى الصين، كما فنّد ما روي من خرافات وأساطير دوّنها بعض الرحالة في مؤلفاتهم، ثم سرد تاريخ البحرية الإسلامية منذ نشأتها، واهتمام المسلمين بعلوم الملاحة البحرية، وأشهر الربابنة والمؤلفين، وخصص الباب الأخير من كتابه لكبار الجغرافيين العرب، فذكر نبذ من حياتهم، وأشهر إسهاماتهم الجغرافية.

وفي مناقشاته لمن سبقه من الباحثين بهذا المجال، أولى المستشرق الروسي اغناطيوس كراتشكوفسكي بالغ اهتمام في معظم مباحث كتابه "تاريخ الأدب الجغرافي العربي"، بل يكاد أن يكون مورده الأول في دراسته هذه، وإن بدا له فيه قصور عن الإلمام بأهم المراجع العربية التي تحدثت عن الجغرافيا الوصفية عند العرب، فضلا عن مواقفه غير الصحيحة من الإسلام.[43] وقد استبعد الباحث أن "يكون ذلك منه احتقارا وتجافيا لنشاط العرب العلمي، لما حققوه وصنفوه من كتب، لأن ذلك يتنافى مع الروح العلمية التي يتمسك بها"[44].

ولابد لنا في ختام هذا العرض أن ننوه بمجهودات الباحث في خدمة التراث الإسلامي، بعيدا عن النظرة الاستشراقية التي طغت عليه خدمة للأهداف الاستعمارية المبنية على التشويه أحيانا والتشكيك أحيانا أخرى، وأن ما شاب منهجه في التحقيق لا يخرجه بأي حال عن دائرة أشهر المنقبين عن كنوز إرثنا المخبوء، بل بسبقه هذا حاز التفضيل لاسيما في مجالي الرحلات والجغرافيا، وأن الكتابات التاريخية سواء كانت من المصادر أو الوثائق تبقى بحاجة إلى النقد والتحليل على ضوء تطور المنهج العلمي وأثره فيها.

الهوامش:

1- تعريفات مختصرة بمقر جمعية العلماء المسلمين، الجزائر العاصمة، ص6.

2- مقدمة ترجمته لكتاب الإسلام في مجده الأول لموريس لومبار، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1979م، ص6.

3- جريدة البصائر، العدد 87، يوم18 يونيو1949م.

4- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986م، ص26.

5- إسماعيل العربي، فصول في العلاقات الدولية، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1990م، ص5 و229، وبطاقة تعريفية للمؤلف بآخر كتابه التنمية الاقتصادية في الدول العربية في المشرق، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (د ت).

6- إسماعيل العربي، الصحراء الكبرى وشواطئها، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1983م، ص6.

7- ذكره إسماعيل العربي ضمن كتبه المحققة أكثر من مرة، وآخر تحقيق له قام به حسن محمد عبد الله النابودة، طبعة دار البارودي، بيروت، 2006م، وقد اعتمد فيه المحقق على خمس نسخ مخطوطة منتشرة عبر العالم، ولم أتمكن من المقارنة بين النسختين لعدم تمكني من الحصول على النسخة التي حققها إسماعيل العربي.

8- إسماعيل العربي، مقدمة تحقيقه لكتاب الإسلام في مجده الأول، المرجع السابق، ص5.

9- إسماعيل العربي، دولة بني زيري ملوك غرناطة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982م، ص81.

10- ينظر مقدمة الوافي نوحي في تحقيقه لكتاب أنس المهج وروض الفرج للإدريسي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب،ط1،2007،ص43، والقارة الإفريقية وجزيرة الأندلس من كتاب نزهة المشتاق للإدريسي، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1983م.

11- ينظر المقتبس من تاريخ الأندلس لابن حيان الأندلسي، تحقيق إسماعيل العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب،ط1،1990م، ص33، ومقارنتها بما نشره الأب ملشور أنطونية، طبعة بولس كنتز الكتبي، باريس، 1937م.

12- سَيَر الوسياني، لأبي زكريا سليمان بن عبد السّلام بن حسّان الوسياني(ق6هـ/12م)، ج1، دراسة وتحقيق عمر بن لقمان بن حمو سليمان بوعصبانة، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة سنة 1430هـ-2009م، ص39.

13- إسماعيل العربي، مقدمة تحقيق كتاب نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، لأحمد بن مهدي الغزال، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984م، ص22، 23.

14- ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1970م، ص24.

15- ينظر على سبيل المثال: ص104، 115، 129، 171، وغيرها.

16- ابن سعيد المغربي، المصدر السابق، ص25.

17- ابن سعيد الغرناطي، بسط الأرض في الطول والعرض ، تحقيق خوان بيرنيت خينيس، تطوان، معهد مولاي الحسن، 1985م.

18- ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، ص24.

19- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الانشي، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة،1922م، ج5، ص200 وما بعدها.

20- أبو الفداء إسماعيل، تقويم البلدان، دار صادر بيروت، صورة عن طبعة باريس سنة1840م، ص45، وما بعدها.

21- ومنها: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، شرحه وضبطه يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م، ج4،ص129، و ابن العديم في تاريخ حلب نقلا عن المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988م، ج2، ص324-325. ونسبته إلى غرناطة والأندلس وردت في أكثر كتبه المطبوعة.

22- أبو الفداء، المصدر السابق، ص87-299.

23- ابن سعيد المغربي، المصدر السابق، ص141.

24- أبو الفداء، المصدر نفسه، ص66.

25- ابن سعيد المغربي، المصدر نفسه، ص124.

26- أبو الفداء، المصدر نفسه، ص131.

27- ومنها: ص80، 88، 105، 108، 119، 129، 185، 201، وغيرها.

28- تنظر الصفحات: 83، 90، 119، 123، 155، وغيرها.

29- ابن سعيد المغربي، المصدر نفسه، ص183- 192-193-194-199-200.

30- أبو الفداء، تقويم البلدان، ص206-219-252.

31- الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1994م، ص855-856-858-874.

32- ابن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان، ط2، 1984م، ص89.

33- ابن سعيد المغربي، المصدر السابق، هامش159، ص 247.

34- ابن جبير، رحلة ابن جبير المسماة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك، قدم له إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،2002م، ص33.

35- ابن جبير، المصدر السابق، نفس الصفحة.

36- ابن سعيد المغربي، المصدر نفسه، هامش 124، ص 242.

37- ابن الوزّان الزياتي، وصف إفريقيا، ترجمة عبد الرحمن حميدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2005م، ص498.

38- ابن سعيد المغربي، نفسه، ص255.

39- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1976م، ج8، ص320، وابن كثير، البداية والنهاية، اعتنى به حنان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان،2004م، ص1557، وابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط ومراجعة،خليل شحادة، وسهيل زكار،دار الفكر، بيروت، ط1،2000م، ج3،ص284، الحميري، المصدر السابق، ص 592.

40- الشريف الإدريسي، المصدر السابق، ج2، ص892 وما بعدها.

41- إسماعيل العربي، دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية والفلكية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1994م، بداية من ص38.

42- إسماعيل العربي، المرجع السابق، ص7.

43- إسماعيل العربي، المرجع نفسه، ص12.

44- إسماعيل العربي، نفس الصفحة.

ثورات البربر بالمغرب الإسلامي
من الفتح إلى قيام الإمارات المذهبية 21-140هـ (ردة أم تمرد؟)

أ.مصطفى باديس أوكيل*

يعتبر البحث في تاريخ المغرب الإسلامي- في نشأته- من أهم وأصعب مواضيع البحث في التاريخ الإسلامي العام، لما عرفه من اضطرابات وثورات وحملات عسكرية صبغت أحواله العامة في القرن الأول وحتى الثاني للهجرة.

وقد يبدو منذ الوهلة الأولى أن هذا أمر طبيعي في تاريخ البشرية، وهو الذي يتولّد مع أي احتكاك أو اتصال بين جنسين أو بين ديانتين أو حتى حضارتين، وهو الذي وجدناه في ما بين السكان الأوائل للمغرب وهم البربر[1] والفاتحين العرب عن طريق الفتوحات الإسلامية في القرن الأول للهجرة (السابع الميلادي)، والتي كانت حركة عظيمة الأثر في تاريخ إفريقية[2] والأندلس[3].

من هنا وجد المؤرخون والباحثون في تاريخ المغرب الإسلامي في القرن الأول للهجرة مادة خصبة في دراساتهم وبحوثهم واستنتاجاتهم المختلفة، باختلاف مشاربهم ومذاهبهم ومناهلهم، وانحصرت هذه الدراسات تقريبا في مدرستين كبيرتين هما المدرسة الإسلامية، والمدرسة المسيحية "الاستشراقية" واللتان تعرفان بعضهما البعض.

من هنا سأحاول في هذه المقالة المتواضعة، حصر الموضوع في دراسة مقارنة بين المدرستين ونظرتهما لثورات البربر في بلاد المغرب، وموقف البربر الذي كان يدين بعضهم بالولاء للبيزنطيين، وموقفهم بعد أن دخل عليهم الإسلام، وهل كان باستطاعة الجماعة الإسلامية العربية أن تنزل في نفوس البربر منزلا أقوى وأوثق من الذي كان قد نزله البيزنطيون من قبل؟ وكيف أسلم بعضهم (أي البربر) وبقي الآخر على غير إسلامه؟ وكيف ارتد فريق آخر عن

*- أستاذ مساعد أ في تاريخ المغرب الإسلامي- قسم التاريخ- جامعة البويرة.

الإسلام بعدما أسلم من قبل؟ وإلى أي مدى وفي أي اتجاه قاوم بعض البربر المسلمين؟ وهل تلك المقاومة كانت ضد الإسلام كدين أم ضد من مثلوا الإسلام بالمغرب؟.

لقد حفلت سنوات الفتح الأولى بألوان من أحداث يصعب أن يلفها إطار واحد، دون أن تلتوي أطرافه أو تنكسر أو تتداخل، وشواهد ذلك كله حركة الفتح الإسلامي، وهذه الصعوبة جعلت المؤرخ "عبد الله العروي" يذكر انه لا نكاد نعرف وقائع الفتح العربي الا من خلال نصوص عربية متأخرة وفي بعض الأحيان متضاربة لذلك ما زالت تحوم حول تفاصيلها شكوك كثيرة، وما تجمع عليه النصوص المذكورة هو أن الفتح تطلب زمنا طويلا[4] لكن ليس دون صراع مرير في البلاد، ورغم هذا لم يقع إدماج على المستوى السياسي دفعة واحدة، لكنه وقع على المستوى الأكثر عمقا وهو المستوى الحضاري، من هنا دعيت بلاد البربر إلى تحمل وتحول كبيرين في بعض الأحيان وأليم، لتدخل بذلك نهائيا في مدار الثقافة العربية الإسلامية[5] وهذا الاندماج العربي البربري أثار حفيظة كثير من المستشرقين ممن يدعون زورا بالمؤرخين الموضوعيين، إلى القول- بسوء حظ المغرب- أي انه كان من سوء حظه انه لم يدرك أن الغزو الروماني كان ذا طابع حضاري، وانه اعتنق الإسلام، وأنه كان ضحية لهجمة بني هلال، وأنه كان قاعدة القرصنة[6].

كما ادعى هؤلاء المستشرقين أن البربر أخضعوا لمبادئ الإسلام بالقهر والإرغام، ومنه خاض العرب بحار دم وقسوة، لأنهم كانوا يحملون بإحدى أيديهم القرآن، والسيف باليد الأخرى، وفي الحقيقة هي مفاهيم مغلوطة، وطعون واضحة الأهداف منها تشويه محاسن الإسلام ومحاولة التنفير منه.

من هنا نسعى إلى رد السهام، وتبيين الحقائق ونحاول الإجابة عن أكبر إشكالية طرحناها في بداية الموضوع أي عن حقيقة هذه الثورات، فهل كانت ثورات ردة أي خروج عن الإسلام ومحاربته، ومن ثمة محاربة العرب الحاملين للرسالة، وبالتالي تكون النتيجة التي أراد أن يصل إليها هؤلاء المستشرقون، وهي رفض البربر للدين الإسلامي؟ أم أنها ثورات تمرد ضد الحكام أو ضد الولاة (العمال) أو ضد السياسات؟ بمعنى أنها ثورات بربرية ضد الأشخاص الذين مثلوا الخلفاء بالمغرب وضد تلك الانحرافات؟ وضد التمييز وسوء تسيير الأقاليم البربرية من قبل العرب؟.

الإجابة عن هذه الإشكالية تكون من خلال التطرق إلى أهم الثورات البربرية في المغرب خلال القرن الأول ومنتصف الثاني للهجرة إلى غاية استقلال بعض الأقاليم وقيام دويلات

مستقلة وشبه مستقلة عن الخلافة، ومن ثم دخول التيارات المذهبية، وهو ما دفع الطبري إلى القول: "فما زال- بربر إفريقية من أسمع أهل البلدان وأطوعهم إلى زمان هشام بن عبد الملك...؛ فلما دبّ إليهم دعاة العراق واستشاروهم شقوا عصاهم، وفرقوا بينهم إلى اليوم".

كما نقل ابن خلدون عن ابن أبي زيد" أن البربر ارتدوا بإفريقية اثنتي عشرة مرة من طرابلس إلى طنجة، وزحفوا في كلها على المسلمين ولم يثبت إسلامهم إلا في أيام موسى بن نصير، ولما جاز إلى الأندلس أخذ معه بعضا من رجالاتهم ليجاهدوا معه، واستقروا هناك، فاستقر الإسلام بالمغرب وأذعن البربر لحكمه، ورسخت فيهم كلمة الإسلام وتناسوا الردة، ثم سرت فيهم دعوة الخارجية ممن قدموا من العراق ووجدت من عامتهم صفاء فاعتنقوها وتعددت طوائفهم فيها وتشبعت طرقها إلى أن رسخت فيهم"[(7)].

إن الدارس لتاريخ المغرب الإسلامي في القرن الأول والثاني للهجرة تتضح له حقيقة تاريخية هامة، وهي أن الثورات البربرية يمكن تقسيمها إلى قسمين أو إلى مرحلتين زمنيتين مختلفتين تمام الاختلاف.

الأولى هي الثورات البربرية في القرن الأول الهجري، والتي كانت منعزلة عن أي تيار مذهبي رغم اختلاف دوافعها وأهدافها.

والثانية هي التي كانت في القرن الثاني للهجرة، والتي أشار إليها كل من الطبري وابن خلدون بالثورات الخارجية، أو الثورات البربرية التي لبست عباءة المذاهب الخارجية.

أما عن المرحلة الأولى والتي استغرق فيها العرب ستا وعشرين سنة لم يتمكنوا من الاستقرار من خلالها ببلاد إفريقية إلى نهاية ولاية معاوية بن حديج حوالي سنة 48هـ، وفيها كان العرب يكتفون بعقد الصلح والآمان مع الروم وهذا بعد دفع الجزية أو الغرامة الحربية ثم الرجوع بعدها إلى مصر[(8)] (الفسطاط) لأنه حتى تلك اللحظة لم تكن هناك قاعدة يأوي إليها العرب المسلمون، كما أن غالبية البربر إلى حد تلك المرحلة ما زالوا يعتبرون العرب غزاة تستوجب ملاحقتهم وطردهم عن البلاد، والعرب يعلمون هذا منهم لذلك ما كانوا يأمنون على أنفسهم من غدرهم، إلى جانب نكث الروم العهود والمواثيق فكانوا كلما ارتحل العرب عنهم منعوا ما كانوا يؤدونه، وارتد من أسلم منهم[(9)]، ويؤكد ذلك ابن عذاري حيث يذكر أنه في سنة 33هـ، كانت غزوة عبد الله بن أبي سرح إلى إفريقية مرة ثانية، حين نقض أهلها العهد[(10)].

والحقيقة التي لا مناص عنها أن المسلمين ما غزوا إفريقية لأجل المال ولأجل استعباد الناس، لأن من جهة فإن الله فتح عليهم الشام والعراق ومصر قبل فتح إفريقية وفي هذه الأقطار رخاء ومنابع ثروة لا حصر لها، ومن جهة ثانية فإن الدين الإسلامي كان الدين المحارب للعبودية ورسالته كانت نشر الإسلام والعدالة والمساواة بين الناس، ثم إن هناك فكرة مهمة تجب الإشارة إليها وهي أن العرب ومنذ دخولهم ارض المغرب توغلوا في دواخله ما ولد نوع من ردة الفعل الأولية من قبل البربر خاصة البربر البتر أو "البدو" والمعروفين بالثورات وحتى الإغارة على إخوانهم البربر "البرانس" منذ العصور القديمة، وخاصة إذا علمنا ، أنه و باعتراف الغربيين أن لا الإغريق ولا الرومان ولا حتى البيزنطيين لم يعرفوا من المغرب إلا السواحل مع بعض الامتدادات البسيطة[11].

رغم هذا فإن حملة عبد الله بن سعد بن أبي سرح قد فتحت المجال لبناء أول مؤسسة ثقافية وفي أول حملة إسلامية لم تتعد مدينة صبراته[12] سنة 21هـ وهي مسجدان احدهما بطرابلس عند باب هوارة والآخر في مدينة جنزور[13] وهما أول مسجدين بناهما المسلمون في المغرب[14] وهذا الانجاز الحضاري من أوائل الأدلة على رسالة الإسلام السمحاء وفي هذه الظروف الصعبة وفي هذه الاحتكاكات الأولية مع البربر.

ولتتواصل بعدها حملات الفتح في عهد "معاوية بن حديج السكوني" إذ يذكر الدكتور عبد العزيز سالم أن المغرب شهد في هذه الفترة حالة من الفوضى والاضطرابات بعد إقدام الإمبراطور البيزنطي" كنسطانز الثاني" بطلب إلى البربر لتقديم ثلاثة مائة قنطار من الذهب على نحو ما قدمه البربر للعرب بعد أن عقدوا صلحا معهم، فرفضوا طلب الإمبراطور وثاروا على واليه بإفريقية "أوليمة" ثم طردوه عن بلادهم[15] وهذا اكبر دليل على رفض البربر للتواجد البيزنطي من جهة، ومن جهة ثانية، تقبلهم لدفع الجزية للمسلمين كمرحلة أولى، ريثما يحتك ويتعايش أكثر البربر مع العرب الذين رأوا فيهم المنفذ لهم مما كانوا يلاقونه من نير الروم.

لتكون بعدها ولاية عقبة بن نافع الفهري[16] على إفريقية والمغرب التي دخلها في عشرة ألاف من المسلمين وقال مقولته المشهورة "أن افريقية إذا دخلها إمام أجابوه إلى الإسلام، فإذا خرج منها، رجع من كان أجاب منهم لدين الله إلى الكفر فأرى لكم ،يا معشر المسلمين أن تتخذوا بها مدينة تكون عزا للإسلام إلى آخر الدهر" فاتفق الناس على ذلك وان يكون أهلها مرابطين[17] من هنا أنشأت مدينة القيروان[18] التي ستصبح عاصمة المغرب الإسلامي على مر

العصور، ومن نتائج هذا البناء حسب الدكتور لقبال أن أقبل كثير من الأمازيغ على اعتناق الإسلام وجاوروا القاعدة الجديدة واطمأنت لهم نفوس المسلمين وقويت روحهم المعنوية كما اتسعت مناطق نفوذهم، وبدأوا يحتكون بالعرب وزالت عزلتهم وذهب الخطر والخوف والشك[19]، لكن مهمة عقبة بن نافع لم تكتمل إذ عزل عن الولاية ،وعين بدله أبو المهاجر دينار وهو من موالي والي مصر مسلمة بن مخلد .

لقد حارب أبو المهاجر الروم والبربر وأسلم على يديه "كسيلة بن لمزم الأوربي" البربري وهو من أكبر رؤساء البربر إذ ذاك، وقد أحن إليه أبو المهاجر واستبقاه ،خاصة أن الزعامة بالمغربين الأوسط والأقصى كانت لقبيلته أوربة[20] وبفضل مؤازرته استطاع ابو المهاجر من الاستيلاء على تلمسان والقضاء على الحلف الرومي البربري.

أما في سنة 62هـ فكانت ولاية عقبة بن نافع الثانية والتي زحف فيها بجيوش نحو الغرب وقاتل الروم والبربر على حد سواء وهو في هذا التصرف ينتقم من أبي المهاجر وحليفه كسيلة، ووصل إلى سواحل جنوب المغرب الأقصى حيث هزم البربر وطاردهم إلى "درعة" كما هزم أيضا بربر السوس الأدنى (بلاد المصامدة) واتجه إلى السوس الأقصى فاجتمع البربر هناك فقتلهم قتالا لم يسمع أهل المغرب بمثله[21].

والحقيقة التي لا مفر عنها وباعتراف جل المؤرخين فإن عقبة أساء التصرف في فتوحاته الثانية (62-63هـ) رغم نصح أبي المهاجر له، وخاصة أن قبيلة أوربة البرنسية حديثة عهد بالإسلام، فأبى عقبة أن ينتصح وواصل سيره حتى قيل انه تطايرت فلول البربر والأفارقة بعد أن توالت عليهم الهزائم وكثر فيهم القتل على أيدي المسلمين وقد كانت أمم المغرب من نصارى وبربر لا يحصون كثرة وانتشارا، ولا يكاثرون بالرمل والحصى، كما أوغل بالقتل والأسر أمة بعد أمة وطائفة بعد طائفة بائعا نفسه من مولاه لا تروحه كثرة، ولا تعتريه هو ومن معه سآمة ولا كثرة حتى صار بأحواز طنجة[22].

لكن رحلة العودة كانت مأسوية بالنسبة لعقبة بن نافع، حيث أنقلب كسيلة على العرب وحالف الروم بعد ان اهانه عقبة وحارب قبيلته، ويذكر ابن عبد الحكيم في قوله: "زحف ابن الكاهنة (لعله يقصد كسيلة) إلى القيروان يريد عمر بن علي وزهير بن قيس فقاتلاه قتلا شديدا فهزم ابن الكاهنة"[23]، فأذن عقبة لمعظم رجاله بالانصراف إلى القيروان وواصل السير إلى أن

وصل إلى "تهودة "[24]، والتي اجتمع بها الروم والبربر ينتظرون وصول عقبة الذي أيقن أنها النهاية لا محالة[25].

ودارت المعركة التي سميت "بوقعة تهودة" نهاية سنة 63هـ، وانتهت باستشهاد عقبة وزهير وعدد كبير من المسلمين، مع اسر عدد آخر، ومنها زحف كسيلة إلى القيروان واحتلها بعد فرار المسلمين منها، والذين لم تكن لهم طاقة للقتال بعد تلك الفاجعة من جهة ولعظم الجيش البربري والرومي الزاحف من جهة أخرى.

ويعلق الدكتور السيد عبد العزيز سالم أنه لم يبق بالقيروان إلى الشيوخ الهرم والنساء والأطفال وكل مثقل بالأولاد فأرسلوا إلى كسيلة يسألونه الأمان فأجابهم إلى ذلك ودخل القيروان في محرم سنة 64هـ[26].

نعتقد أن الأمان الذي أعطاه كسيلة هو نوع من الرضا بالإسلام ولكن الثورة كانت ضد عقبة وأصحابه الذين أساءوا التصرف مع البربر.

وهو ما ذهب إليه الدكتور موسى لقبال الذي ذكر: أنه لم تسجل النصوص على لسان كسيلة أية أراء معادية للعرب أو للإسلام مما يبعد عنه تهمة الردة الدينية التي خلط المؤرخون بينها وبين ثورته السياسية ضد العرب وقد عرف للقيروان قدسيتها في نظر المسلمين ،فاحتفظ بها قاعدة للمغرب وحكم منها الأطراف،و لم يمس الآثار الإسلامية فيها وتمتع المسلمون تحت رعايته بالسلام والطمأنينة ،ولو كان للرجل نوايا سيئة ولو صح انه ارتد لانتقم من بقايا المسلمين ولا عفا على القيروان وأثارها[27].

كانت نهاية كسيلة على يد خليفة عقبة وهو "زهير بن قيس البلوي"[28] الذي نزل بجيش في ظهر القيروان بقرية "قرشانة "وأقام بها ثلاثة أيام ،وفي اليوم الموالي زحفت جيوشه متجهة نحو قرية تدعى "ممس"[29] واشتبك الجيشان وانتهت المعركة بهزيمة كسيلة ومصرعه سنة 64هـ .

أما الثورة التي تلت ثورة كسيلة فقد كانت في ولاية حسان بن النعمان الغساني الذي قدم إفريقية سنة 78هـ[30] وكانت مهمته الأساسية مواصلة الفتح الإسلامي وخاصة بالمغرب الأوسط، ومنها تأهب لمواجهة البربر البتر الذين اجتمعوا حول زعيمة لهم تعرف "بالكاهنة"[31] وذكر ابن عذاري أنهم قالوا لحسان "إن جميع من بإفريقية منها خائفون وجميع البربر لها مطيعون فإن قتلتها دان لك المغرب كله ولم يبق لك مضاد ولا معاند" فدخل بجيوشه إليها[32].

وقد كان لحسان ضد الكاهنة مواجهتين الأولى على اغلب الظن سنة **74**هـ بوادي مسكيانة على نهر تسمية المراجع" نيني" وهو يصب في البحر الأبيض المتوسط[33]، والتقى الجيشان فتقاتلوا على ذكر ابن عذارى قتلا لم يسمع بمثله وصبر الفريقان صبرا لم ينته أحد إليه إلى أن انهزم حسان بن النعمان ومن معه[34] وأسرت الكاهنة ثمانين رجلا لنجدها فيما بعد تطلق سراح تسع وسبعين وتمسك واحدا يسمى "خالد بن يزيد" الذي آخت بينه وبين ولديها عن طريق "الرضاع الرمزي"[35]،كما لجأت بعدها إلى ما يعرف حديثا بسياسة- الأرض المحروقة- بأن قضت على مظاهر العمران والزراعة بإفريقية اعتقادا منها أن العرب يسعون وراء العمران والخيرات، وهذا ما أكده ابن عذارى وابن الأثير وابن خلدون[36] لكن في حقيقة الأمر أن هذا الأمر ألب عليها حتى أنصارها ففروا من معسكرها لاجئين إلى حسان بن النعمان.

أما عن نهاية الكاهنة فكانت على أرجح الأقوال بين سنتي **79** و**81**هـ عند مكان يعرف ببئر الكاهنة بجبل أوراس[37] بعد أن رجع حسان بجيش وبخطة جديدة لمواجهتها.

لكن قبل وفاة الكاهنة فإنها كانت قد أوصت "خالد بن يزيد "بأن يصطحب ولديها ويستأمن لهما عند حسان وقالت "اركبوا واستأمنوا إليه"[38]، وأخبرتهما (أي ابنهما) بما سيظفران به من عز ورئاسة في قومها بفضل سعة أفق حسان، وهو ما كان بالفعل لما عقد حسان لهما (لولديها) أو لكل واحد منها ستة ألاف فارس، وأخرجهما مع العرب يجاهدان في سبيل إعلاء كلمة الله[39].

يعلق الدكتور لقبال عن موقف الكاهنة ويعتبره متناقضا[40] من جهة لكنه من جهة ثانية قد ينبئ بما ذهب إليه بعض المؤرخين حين ذكروا أن الكاهنة قد تكون اقتنعت بالإسلام، لكن بما أنها كانت زعيمة قوم فإنها آثرت القتال والدليل على هذا القول هو دفعها لابنيها لاعتناق الإسلام والدخول في جيش حسان.

من هنا تتفق ثورة الكاهنة مع ثورة كسيلة في كثير من النقاط.

كما تواصلت الثورات البربرية بعد الكاهنة، لكن هذه المرة نتحدث عن الثورات التي كانت في ما يعرف بعصر الولاة، أين دخل المغرب الإسلامي مرحلة جديدة امتازت بدايتها بوئام بين الفاتحين العرب والبربر المسلمين الذين اقبلوا في شغف على تعلم الدين كما انضموا إلى الجيش الإسلامي خاصة في عهد الخليفة الأموي العادل "عمر بن عبد العزيز" الذي أقر سياسة اللين والتسامح والمساواة، لكن بعد وفاته وتولية ابن عمه "يزيد بن عبد الملك" عادت

سياسة الجور والاضطهاد، خاصة لما عين على إفريقية واليا جديدا هو "يزيد بن أبي مسلم" وهو مولى "الحجاج بن يوسف الثقفي" فطبق في البربر نفس سياسة الحجاج في أهل العراق، وكان قدومه إلى المغرب سنة 102هـ[41]، فقد استبد بالبربر شر الاستبداد وفرض عليهم الجزية رغم إسلامهم، كما أهدر كبرياءهم وحط من شأنهم، خاصة لما عاملهم مثل ما يعامل الروم العبيد، بأن يوشم في يمين الرجل" اسمه" وفي يساره "حرسي" ليعرف بذلك من بين سائر الناس، فكان على ذكر ابن عذاري "ظلوما غشوما"[42] فاتفق نفر من حرسه البربري على قتله وقالوا "جعلنا بمنزلة النصارى" فقتلوه، وهو بالمسجد.

قد نفهم من قول ابن عذاري وهو مؤرخ المغرب والكاتب الثقة، عن يزيد- وكان ظلوما غشوما- حكما صادقا على هذا الوالي الذي خرج عن الحكم الشرعي وأراد تخميس البربر المسلمين، فكانت نهايته القتل، لكن بالمقابل تعيين وال جديد من العرب وهو "محمد بن أوس الأنصاري"، وكان قائد الأسطول بصقلية هذا أكبر دليل على أنها ثورة تمرد أو لنقل ثورة تصحيح ولم تكن أبدا ردة عن الإسلام،

ما جعل الدكتور هشام جعيط يذكر أن هذه الثورات البربرية كانت بكل بساطة تطرد الوالي من عاصمته وتخلف مكانه سلطة جديدة[43] كما عرف المغرب الإسلامي ثورات بربرية أكثر عنفا وتنظيما خاصة في ولاية عبيد الله بن الحبحاب[44] والتي لخص ابن خلدون أسباب ثورة البربر ضده حيث قال: "استعمل ابن الحبحاب عمر بن عبد الله المرادي على طنجة وابنه إسماعيل على السوس وما وراءه واتصل أمر ولايتهم وساءت سيرتهم في البربر ونقموا عليهم أحوالهم وما كانوا يطالبونهم به من الوصائف البربريات" (الجميلات)، والأفرية العسلية الألوان وأنواع طرف المغرب فكانوا يتغالبون في جمعهم ذلك وانتحاله، حتى كانت الصرمة من الغنم تهلك بالذبح لاتخاذ الجلود العسلية من سخالها، ولا يوجد فيها مع ذلك إلا الواحد وما يقرب منه، فكثر عبثهم بذلك في أموال البربر وجورهم عليهم"[45]، حيث يتضح من قول ابن خلدون السياسة السلبية التي سار عليها ابن الحبحاب خاصة انه كان قيسيا بالولاء وهي المرحلة التي طغت فيها العصبية القبلية بالمغرب، خاصة بعدما صدرت عن كل تصرفاته عقلية عربية صرخة لا تنظر إلا إلى العرب ومصالحهم وتهمل إهمالا تاما مصالح أهل البلاد، بل أكثر من ذلك تؤذي أحاسيسهم، خاصة واليه على السوس عمر بن عبد الله المرادي الذي حرم

البربر من نصيبهم في الغنيمة وقال"أن ذلك اخلص لإيمانكم" وإذا كان غزو قدم البر بر وأخر جنده[46].

وعلى قول ابن عذاري"ذلك مال لم يرتكبه عامل قبله" وأدى هذا التصرف إلى ثورة في البلاد وقتل وفتن وظلم، فخرج البربر على ابن الحبحاب بطنجة وإقليمها، وقاد هذه الثورة التي كانت سنة **122**هـ رجل بربري يدعى "ميسرة المدغري"؛ فخرج على عمر بن عبد الله المرادي بطنجة فقتله، كما زحف البربر على إسماعيل بن عبيد الله بن الحبحاب في السوس فقتلوه[47] وعلى اثر ذلك قام البربر بطرد العرب "البلديين"[48] من معظم البلاد خاصة أن العرب انقسمت إلى عصبتين يمنية وقيسية،وهذا الانقسام مع سوء الأحوال المغربية استثمر فيه وانتهزه دعاة الفكر الخارجي حيث دخل الخوارج بلاد المغرب رغم أن الأستاذ الزاوي يذكر أن: "بدعة الخوارج تسربت إلى إفريقية في زمن غير معين، ويظهر حسبه دائما أنه كان في أواخر المائة الأولى من الهجرة وأوائل الثانية منها"[49].

حيث أخذوا يبثون تعاليمهم بين البربر الذين قبلوها خاصة أنها أي هذه "التعاليم" تنادي إلى المساواة بين العرب والبربر، من هنا كان حلف خارجي بربري ضد ولاة بني أمية، لكن الدكتور عبد العزيز سالم يعقب ويذكر أن البربر اختلفوا في مدى تقبلهم لهذه التعاليم، فإذا كان بربر القسم الشمالي من المغرب الأقصى والمغوب الأوسط قد اعتنقوا المذهب الإباضي، فإن إخوانهم في القسم الجنوبي من المغرب الأقصى اعتنقوا المذهب الصفري، كما يذكر أن البربر المعتدلين دعوا للثورة على الظلم لكن بالمقابل فإن المتطرفين من البربر دعوا إلى كيان ونظام حكم بربري دينه الإسلام أو كما قال: "اسلام متبربر"، وهذا الذي كان في قبيلة برغواطة[50].

لقد كان ميسرة صفريا من غلاة الخوارج، وتزامنت ثورته مع ثورات خارجية أخرى في الحجاز واليمن والعراق، ولكن يبدو أنها تصادفت الحوادث التاريخية مشرقا ومغربا ،ورغم انتصار الثورة البربرية في المغرب وبخاصة بطنجة، إلا أن البربر كعادتهم انغمسوا على غرار الخوارج في الجدال والخصام، فقتلوا ميسرة وعينوا بدله "خالد بن حميد الزناتي" الذي واجه الجيش العربي (القيرواني) على ضفاف وادي شلف، وكانت نتيجة المعركة هزيمة قاسية للجيش الأموي وهي المعركة المعروفة "بوقعة الأشراف"[51].

يعلق الدكتور العروي على هذه الثورات البربرية تعليقا نراه ذا أهمية بالغة، حين يذكر"أننا لا نجد ثورة واحدة بين جميع الثورات المتعددة، قامت باسم العقيدة المسيحية، ويتساءل أليس هذا دليلا على سطحية تنصر البربر في العهد الروماني؟"[52]، ونراه أكبر ردا على هؤلاء المستشرقين الذين يتحدثون عن الثورات البربرية وكأنها ضد الدين الإسلامي.

أخبار هزيمة الأشراف دفعت بالخليفة الأموي "هشام بن عبد الملك" إلى عزل ابن الحبحاب وتعيين وال جديد على المغرب وهو "كلثوم بن عياض القشيري"، وأمده بجيش قوامه ثلاثون ألف، لكنه قابل أهل القيروان (البلديين) بالجفاء والتكبر[53]، وقال لهم: "لا تغلقوا أبوابكم حتى يعرف أهل الشام منازلكم"[54]، لكن الجيش الأموي كان من القيسية في حين كان عرب إفريقية وحلفائهم من الأندلس يمنيين، وكما كانت بين الفريقين أحقاد وحزازات تعود إلى فترات سابقة، حالت دون توحيد الجهود في مواجهة الخطر الواحد وهو الثورة البربرية، أضف إلى ذلك ضعف الخطط العسكرية لكلثوم أدت في نهاية المطاف إلى هزيمة العرب ومقتل القائد كلثوم.

حتى ذكروا أن البربر قتلوا ثلث الجيش واسروا ثلثه الثاني وطاردوا الثلث المنهزم، وهي المعركة التي عرفت في كتب التاريخ "معركة بقدورة "على وادي سيبو سنة **123**هـ[55].

هذه الخيانة العربية جعلت المؤرخ المغربي عبد الله العروي يذكر أن العرب الذين أتوا إلى المغرب لم يكونوا كلهم يعطفون على بني أمية بل كانوا في الغالب كالفقهاء ناقمين عليهم كما كان عدد كبير منهم يعتنق مذهب الخوارج، و يذكر أن الأمويين جعلوا منا الأنفة والحمية العربية عماد حكمهم، وكانت هذه من بين أسباب هزيمة العرب، ونجده يخرج بتساؤل عن أسباب ثورة البربر؟ ويقول انه يجب أن نميز بين البواعث العميقة والأسباب التي دعت إلى ترديد مقالات الخوارج فهي من جهة مرتبطة بأحداث الشرق ومن جهة ثانية معقودة بأوضاع وخصوصية المجتمع البربري، وهي في النهاية حتميات داخلية وجوهرية وأخرى عرضية خارجية[56].

لقد كان لوقع هزيمة الأشراف وبقدورة أثر عميق في دمشق وعلى الخليفة هشام بن عبد الملك الذي وجه عامله على مصر "حنظلة بن صفوان الكلبي" إلى إفريقية فدخل القيروان سنة **124**هـ[57]، وزحف عليه الصفرية من البربر في جيشين احدهما بقيادة "عكاشة بن أيوب الفزاري والثاني بقيادة "عبد الواحد بن يزيد الهواري "واتفق الرجلان على مهاجمة القيروان من

جهتين مختلفتين ورأى حنظلة أن يواجه عكاشة قبل أن يجتمع إليه عبد الواحد فزحف والتقى به بمكان يدعى "القرن "وكان بينهم قتال شديد ،فهزم الله عكاشة ومن معه وقتل من البربر ما لا يحصى كثرة"[58]، ثم رجع حنظلة إلى القيروان قبل أن يدخلها عبد الواحد والتقى به على بعد ثلاثة أميال من القيروان بمكان يقال له: "الأصنام" فانتصر العرب وقتل عبد الواحد وذكروا أن عدد قتلى البربر وصل إلى مائة ألف قتيل، ولهول هذه المعركة كان الليث بن سعد يقول: "ما من غزوة كنت أحب أن أشهدها بعد غزوة بدر أحب إلي من غزوة القرن والأصنام"[60] وكان هذا سنة 125هـ.

وذكر الدكتور حسين مؤنس أن هاتين المعركتين قد أنقذتا مصير السنة والجماعة في إفريقية والمغرب فثبتت أقدامها في إفريقية والزاب، وانحاشت مبادئ الإباضية والصفرية في مناطق محدودة كما ذكر أن المغرب الإسلامي ظلّ كله للعرب البلديين والبربر، ويضيف أنه جدير بالذكر القول أن البربر الذين اشتركوا في الأحداث كان معظمهم من القبائل الزناتية البدو، أما القبائل الصنهاجية وهم عمود السكان في المغرب فلم يمتد إليهم لهيب الفتن على نطاق واسع[61]، ونفهم من هذا القول أن غالبية السكان البربر لم يثوروا ضد العرب، بينما البربر البتر فقد اعتادوا الخروج والثورة حتى قبل الإسلام.

وفي النهاية نقول أن هذه الثورات أي بقدورة والأشراف والقرن والأصنام لم تكن إطلاقا ضد الدين، بل كانت ثورات ضد سياسة الولاة المتعسفة.

الثورات الإباضية بالمغرب: قبل الحديث عن الثورات الإباضية لا بد من الرجوع إلى أصول هذه الفرقة التي تنتسب إلى مؤسسها "عبد الله بن أباض"، ونورد ما قاله عنه الإمام الشهرستاني في أنه "خرج في أيام مروان بن محمد فوجه إليه عبد الله بن محمد بن عطية فقاتله بنبالة، وقيل إن عبد الله بن يحي الإباضي كان رفيقا له في جميع أحواله وأقواله، وقال إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين ومناكحتهم جائزة وموارثتهم حلال، وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال، وما سواه حرام، وحرام قتلهم وسبيهم في السر غيلة إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة، وقالوا إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي، وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم، وقالوا في مرتكب الكبائر إنهم موحدون لا مشركون"[62].

لقد اختلف المؤرخون المسلمون اختلافا كبيرا في أصل الإباضية وزمن نشوئها، ويتضح هذا الاختلاف في تعدد الروايات لكن الذي يهمنا في موضوعنا هذا هو دخول الإباضية للمغرب، والذي كان بعد فشلها في تحقيق أهدافها بالمشرق الإسلامي.

كانت بلاد المغرب إحدى المناطق التي جلبت انتباه أئمة المذهب الإباضي في البصرة[63] وتذكر المصادر أن أئمة المذهب كانوا على دراية واسعة بتذمر البربر من عمال بني أمية، من هنا أرسلوا دعاهم إلى هذه المنطقة لإثارتهم وبث مبادئهم وتعاليمهم الدينية حيث كان أول ظهور للإباضية بالمغرب الإسلامي بجبل نفوسة، ويذكر ابن حوقل في حديثه عن الجبل "والجبل بأجمعه دار هجرتهم على قديم الأيام لهم، وبه معشر الإباضية والوهبية بعد عبد الله بن أباض وعبد الله بن وهب الراسبي لأنهما قدماه وماتا به، ولم يدخل أهل هذا الجبل في عهد الإسلام إلى سلطان، ولا سكنه غير الخوارج منذ أول الإسلام، بل منذ عهد علي رضي الله عنه وقت انصرافهم عنه بمن سلم منهم من أهل النهروان، وقد أقام من خلفهم على منهاج سلفهم به، وبما قاربه من مدن الخوارج[64].

يبدو في هذه الرواية شكوك ذلك أنه اغلب الظن أن عبد الله بن وهب الراسبي[65] قتل في معركة النهروان ولا يستبعد أن يكون بعض ممن فروا من هذه المعركة قد التجئوا إلى جبل نفوسة لكنهم لم يتركوا أثرا واضحا، ثم أن الانتشار الحقيقي للمذهب الإباضي يعود إلى أواخر القرن الأول وأوائل الثاني للهجرة[66].

لقد اكتملت صورة المذهب الإباضي على يد "أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة"[67]، المتوفى في خلافة "أبي جعفر المنصور" وإليه انتهت رئاسة الإباضية بعد موت "جابر بن زيد" وبإشارته أسس الإباضية في كل من المغرب وحضرموت دولا مستقلة وتخرج على يديه رجال الفكر والدين من مختلف الدول الإسلامية آنذاك عرفوا "بحملة العلم"[68].

كما اعتنق المذهب الإباضي قبائل عدة في بلاد المغرب منها نفوسة وهوارة ولماية وزناتة وسدراتة وزواغة ولواتة ونفزاوة ومغيلة[69]، وبما أن البربر كانوا ساخطين على الحكم العربي فقد رحبوا بالدعاة وحموهم وسهلوا مهمتهم، فكثرت وفودهم وركزوا دعوتهم في منطقة طرابلس وجبل نفوسة والمغرب الأقصى لبعد هذه المناطق عن القيروان من جهة ومن جهة أخرى لأن إقليم طنجة ونواحي السوس الأقصى كانت مواطن ثلاثة من أكبر القبائل الزناتية

والأكثر استعدادا للثورة وهي غمارة وبرغواطة ومكناسة، وانضمت إليها أعداد من صنهاجة[70].

لقد رأينا من قبل أن أول ثورة خارجية في المغرب كانت صفرية (ميسرة المطغري) أي صفرية المذهب والتي اندلعت في طنجة وامتد لهيبها.

أما الإباضية فقد تأخرت ثوراتهم إذا ما قورنت بثورات الصفرية لأن من جهة كانت الإباضية قريبة من القيروان (دار الإمارة) ومركز الجند العربي، وقريبة نسبيا من مصر.

ومن جهة ثانية فإن نجاح الصفرية حفز الإباضية على الظهور من هنا تزعم التجمع الإباضي في منطقة طرابلس "عبد الله بن مسعود التجيبي" والذي اعتمد على قبيلة هوارة التي كانت تسيطر على سبخة تاورغا (قرب طرابلس)، لكن إلياس بن حبيب عامل طرابلس استطاع قتله وإخماد ثورته.

يذكر الزاوي أن هذا العمل من قبل إلياس لم يقع موقع الرضا من أخيه عبد الرحمن[71]، ويظهر جليا من هذا القول أنه رغم خروج عبد الله بن مسعود التجيبي الا ان قتله لم يعجب الوالي.

ثم قامت ثورة أخرى بطرابلس قادها رجلان الأول يدعى "عبد الجبار بن قيس المرادي" والآخر "الحارث ن تليد الحضرمي" من قبيلة هوارة، وهما على الإباضية، وكان خروجهما انتقاما لمقتل عبد الله بن مسعود التجيبي، حيث استطاعت الإباضية قتل عامل طرابلس (بكر بن عيسى القيسي)، عندما خرج يدعوهم للسلم، لكن عبد الرحمن بن حبيب زحف عليهما، مع تغيير سياسة القتال بالتجائه إلى الحيلة للتخلص منهما، فآثر الشقاق والخلاف بين الإباضية عندما أوعز إلى شخصين مهمة قتل عبد الجبار و الحارث، وعندما تمكن من ذلك جعلا مقبضي سيفهما متقابلين، وكأن عبد الجبار والحارث تقاتلا[72]، وبذلك قضى على ثورتهما. وأقاما بطرابلس سنة 132هـ.

لكن إباضية طرابلس اختاروا إماما جديدا هو "إسماعيل بن زياد النفوسي" ولقب بـ (إمام دفاع) من قبيلة "نفوسة" والذي علا شأنه وكثر أتباعه حتى نجح في الاستيلاء على مدينة قابس سنة 132هـ فخرج إليه عبد الرحمن بن حبيب وقدّم ابن عمه "شعيب بن عثمان" للمعركة فانتصر هذا الأخير وقتل إسماعيل بن زياد إمام الإباضية بطرابلس، ثم استعمل عبد الرحمن على طرابلس "عمرو بن سويد المرادي "وأمره أن ينفل البربر و يقوم بتوزيع المغانم التي غنمها من

الإباضية على جنده، وأعاد بناء سور المدينة لتحصينها من خطر الإباضية[73]، ثم عاد بعدها إلى القيروان بعد أن حقق أهدافه.

النزاع الإباضي الصفري على السيادة: سقطت الدولة الأموية سنة 132هـ ما انعكس على بلاد المغرب، إذ قام إلياس مع أخيه عبد الوارث وتآمرا على أخيهما عبد الرحمن فقتلاه، ما أدى بحبيب بن عبد الرحمن للانتقام لوالده وقتل إلياس فلجأ عبد الوارث إلى بطن من بطون البربر وهم قبيلة ورفجومة[74]، وعليهم أمير يدعى "عاصم بن جميل" من نفزة الذي ناصر عبد الوارث، وانتصر على حبيب ودخل بقبيلته ورفجومة القيروان؛ "فاستحلوا المحارم وارتكبوا الكبائر"...، كما دخلت قبائل من الصفرية بعد مقتل حبيب بن عبد الرحمن وعاصم بن جميل إلى القيروان، وربطوا دوابهم في المسجد الجامع، وقتلوا كل من كان من قريش وعذبوا أهلها، وأساءت ورفجومة لأهل القيروان سوء العذاب وندم الذين استدعوهم أشد ندامة[75].

بعد مقتل حبيب بن عبد الرحمن بن حبيب تمت سيادة الصفرية على إفريقية والمغرب وفقد العرب سلطانهم في البلاد[76].

ثورة وإمامة أبي الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري[77]: بعودة "حملة معلم" إلى المغرب استقروا بطرابلس ونشطوا حركة الدعوة بها، كما عملوا برأي إمامهم أبو عبيدة بالبصرة، فعقدوا الإمامة لأبي الخطاب، وأعلنوا الظهور واستولوا على طرابلس، وطردوا منها عامل العباسيين عمرو بن سويد المرادي الذي سلّم لأبي الخطاب مفاتيح بيت المال[78]؛ فاتخذ الإباضية طرابلس عاصمة لإمامتهم وشرعوا في تعيين العمال على النواحي.

في هذه الأثناء كانت قبيلة ورفجومة قد استولت على القيروان واتفق أن رجلا من الإباضية دخل القيروان لحاجة، فرأى نفرا من الورفجوميين قد اخذوا امرأة قهرا والناس ينظرون فادخلوها الجامع[79]، فعاد الإباضي إلى طرابلس يستنجد بأبي الخطاب الذي جهز جيشا من هوارة ونفوسة وزناتة وزحف على القيروان وتقاتل مع ورفجومة إلى أن قتل واليها "عبد الملك بن أبي الجعد" الذي خذله أهلها وذلك في صفر إحدى وأربعين ومائة، فكان تغلب ورفجومة على القيروان سنة وشهرين[80]، فعين أبو الخطاب "عبد الرحمن بن رستم "على القيروان وعاد إلى طرابلس، فأصبحت إمارته تمتد من خليج سرت إلى قابس، ومن البحر إلى الصحراء وبقي على إمارته إلى أن بعث "أبو جعفر المنصور" واليه على مصر" محمد بن الأشعث "سنة أربع وأربعين ومائة[81].

تذكر المصادر الإباضية رغبة إخوانهم في الإصلاح، وان ثوراتهم هي وسيلة للإصلاح وليس للتخريب أو الاستيلاء على السلطة، فمثلا عند دخول القيروان قام أبا الخطاب بمنع أصحابه من إفساد الزرع، فلما رأى الناس سلامة زرعهم تعجبوا من عدله وسيرته وطاعة أصحابه له فيما يأمرهم به من الحقوق(82).

لكن إذا كانت المصادر الإباضية تؤكد سبب خروج الإباضية إلى القيروان لنصرة المرأة، فإننا لا نستبعد العامل الاقتصادي لأن في هذه السنة شهدت منطقة طرابلس قحطا شديدا أرغم سكانها على أكل الجراد(83).

لقد ظل العباسيون يتحينون الفرصة للقضاء على الإمارة الإباضية، فأمر أبو جعفر المنصور محمد بن الاشعث للقضاء على الإباضيين، هذا الأخير الذي جهز جيشا أولى قيادته إلى "أبي الاحوص العجلي" سنة**142**هـ(**759**م) فهزمه الإباضية بسرت، ثم أعاد الكرة محمد بن الأشعث لكن هذه المرة تحت قيادته، وانتهز فرصة انقسام هوراة وزناتة على أبي الخطاب الذي استنفر قواته والتقى الجيشان قرب طرابلس بمكان يسمى "تاورغا" وانتهت المعركة بمقتل أبي الخطاب إمام الإباضية بالمغرب سنة **144**هـ، وفر أصحابه إلى الجبال والمرتفعات بطرابلس وفر البقية إلى المغرب الأوسط(84) ومنهم عبد الرحمن بن رستم الذي حمل ولده وخرج من القيروان، ولحق بإباضية المغرب الأوسط؛ فنزل عند قبيلة لماية لحلف قديم بينهم، إذ بايعوه فشرع في بناء مدينة تيهرت سنة **144**هـ(85).

بالقضاء على أبي الخطاب يكون سقوط أول إمارة إباضية بالمغرب الإسلامي، ويعلق عليها الأستاذ احمد الطاهر الزاوي إذ يقول بأن الذي يمعن النظر في حروب أبي الخطاب مع العباسيين يظهر له أنها حروب سياسية كان القصد منها توسيع النفوذ والاحتفاظ بالسلطة على أكبر عدد ممكن من الناس وعلى أوسع رقعة من الأرض(86).

ويستنتج الدكتور لقبال في ظهور الحركات المذهبية بالمغرب، ويقول إنها انفعالا للمسلمين الجدد بمبادئ الإسلام وبآراء الفرق الإسلامية في المشرق، وهو دليل على خصوبة نصوص الإسلام وحيوية المسلمين واستعدادهم للتطور، ولئن أضعفت الأنظمة السياسية من جراء الفتن المذهبية، بالمقابل فإن الحضارة الإسلامية اغتنت بإنتاج الفرق المختلفة(87).

وعلى هذه الأرضية يلتقي المؤرخ الموضوعي مع أقوال البربر على أنفسهم بشأن اعتناقهم للإسلام الذي رأوا فيه تتويجا لا تنكرا لماضيهم.

إن قدوم الفاتحين المسلمين لم يكن أبدا لغرض استراتجي أو اقتصادي كما ذكره بعض المستشرقين، بل لزيادة دعائمهم الدينية وتقوية أنصارهم، وما كان من أمر الثورات والتمردات ليس رفضا للإسلام في حد ذاته، بل تمردا على سياسة بعض الولاة المستبدين اتجاه البربر، وهذا ما جعل هؤلاء البربر يصححون الأوضاع بأن قالوا "السلاح لمن تعسف والمسالمة لمن سالم".

من هنا جاء الإسلام ليبني المجتمع على ركائز المسؤولية الدينية التي لا تتم إلا في نطاق الحرية والاختيار الذاتي، وافرد للأديان السماوية الأخرى مكانتها وحرر المعتقد وأكد أنه"لا إكراه في الدين" إلا أن بعض المستشرقين أساءوا فهم الذمة فأولوها بإدراجها في نظرياتهم الهدامة.

من هنا كان لزاما علينا بأن نقوم بعملية مراجعة طويلة النفس لننصف حضارتنا وديننا من تشويه هؤلاء المغرضين، وهو ما يتطلب منا نقدا علميا لمناهج بعض المستشرقين وتفكيكا لطرق تحليلهم وكشف القناع عن أهدافهم، واثبات مواطن الخطأ في كتبهم بالأدلة والحجج، وتفنيد أرائهم وخاصة استنتاجاتهم.

الهوامش:

1- ذكر ابن حزم أنهم من بقايا ولد حام بن نوح- عليه السلام- وادعت طوائف منهم إلى اليمن إلى حمير، وبعضهم إلى بر بن قيس عيلان، وهذا باطل لاشك فيه، وما علم النسابون لقيس عيلان إبنا اسمه بر أصلا، ولا كان لحمير طريق إلى بلاد البربر إلا في تكاذيب مؤرخي اليمن...، فولد بر ماذغيس وبرنس؛ فولد برنس كتامة وصنهاجة وعجيسة ومصمودة وأوربة وأزداجة وأوريغ...ولكل هؤلاء بطون عظيمة جدا...وولد ماذغيس: زجيك؛ فولد زجيك ضري ولوا الأكبر ونفوس وأداس...، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، مراجعة عبد المنعم خليل إبراهيم (ط4؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 2007، ص495،496، وعن البربر انظر عبد الرحمن ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ط3؛ بيروت: دار الكتب العلمية،2006) ج6 ،ص 109 وما بعدها.

2- إفريقية، بكسر الهمزة، وهو إسم لبلاد واسعة، وهي مملكة كبيرة ،قبالة جزيرة صقلية وينتهي آخرها إلى قبالة جزيرة الأندلس ،وسميت بلاد إفريقية وما ورائها بلاد المغرب لأنها فرقت بين مصر والمغرب ،وحدها من إطرابلس الغرب من جهة برقة والإسكندرية إلى بجاية وقيل إلى مليانة،فتكون مسافة طولها شهرين ونصف، ياقوت الحموي (البغدادي)، معجم البلدان (دط؛ بيروت:دار صادر،1995م، ج1 ص 228.

3- الأندلس:يطلق المؤرخون والجغرافيون العرب كلمة الأندلس على شبه الجزيرة الإيبيرية المتكونة من إسبانيا والبرتغال، وقال بعضهم: إسمها إشبارية من إشبارس وهو الكوكب المعروف بالأحمر، وسميت بعدها بالأندلس من أسماء الأنداليش من الذين سكنوها وهم الوندال، وهو مأخوذ من كلمة فاندالوشيا أي بلد الوندال، وذكرها الحموي بضم الدال وفتحها، وهي كلمة عجمية لم تستعملها العرب في القديم وإنما عرفتها في الإسلام، الحموي، المصدر السابق، ص262.

4- عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب (ط2 ؛الدار البيضاء- المغرب :المركز الثقافي العربي ، 2009، ج1 ص121.

5- هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي ،القرن الأول والثاني الهجري/السابع والثامن (ط2؛بيروت:دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008) ص،13.

6- العروي،المرجع السابق،ص270.

7- ابن خلدون ،المصدر السابق ،ص 119.

8- سميت مصر بمصر بن مصرايم بن حام بن نوح عليه السلام،وهي من فتوح عمرو بن العاص في أيام عمر بن الخطاب (الحموي ، المصدر السابق،ج5،ص،137.

9- الطاهر أحمد الزاوي ،تاريخ الفتح العربي في ليبيا(ط4؛ بيروت:دار المدار الإسلامي 2004) ص 84.

10- ابن عذاري المراكشي ،البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (ط2؛ بيروت: دار الثقافة، 1400هـ- 1980م) ج1 ص 14.

11- حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته، (ط1؛ بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، 1992) ج1 ص 45.

12- صبراتة: مدينة على بعد حوالي 80 كلم إلى الغرب من مدينة طرابلس الغرب .

13- جنزور: مدينة تقع إلى الغرب من طرابلس على بعد15 كلم تقريبا.

14- بشير رمضان التليسي، الإتجاهات الثقافية في الغرب الإسلامي خلال القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي (ط1؛ بيروت: دار المدار الإسلامي،2003) ص،61.

15- السيد عبد العزيز سالم، المغرب الكبير العصر الإسلامي (بيروت: دار النهضة العربية، 1981) ج2 ص176 -177.

16- وهو عقبة بن نافع بن عبد قيس بن لقيط بن عامر بن أمية بن طرف بن الحارث بن فهر ،وقيل أنه ولد قبل وفاة "الرسول صلى الله عليه وسلم"بسنة واحدة ،ابن عذاري، المصدر السابق ص،19.

17- نفسه ،ص 19.

18- القيروان أو تيكروان: كلمة فارسية الأصل، معناها مكان تجمع الجيش، وهي بالمغرب الأدنى أو تونس الحالية، تبعد عن العاصمة تونس إلى الجنوب بنحو 157 كلم.

19- موسى لقبال، تاريخ المغرب الإسلامي، دار هومة للطباعة والنشر- الجزائر- 2005)، ص 40.

20- عبد الرحمن بن عبد الحكم ،فتوح إفريقية والأندلس ،تح أنيس الطباع (بيروت – لبنان :مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر،1994)،ص 198.

21- ابن عذاري ، المصدر السابق ،ص ص،26-27.

22- نفسه،ص26،أنظر كذلك عبد العزيز سالم ،المرجع السابق ص،ص 224-225.

23- ابن عبد الحكم،المصدر السابق ،ص 27.

24- تهودة :وهي تسمى اليوم "بلدية سيدي عقبة"بولاية بسكرة، وهو إسم لقبيلة من البربر، أنظر الحموي، المصدر السابق ج2 ،ص 75.

25- سالم، المرجع السابق،ص 228.

26- نفسه ،ص 231.

27- لقبال ،المرجع السابق ،ص 57.

28- اسماعيل بن كثير ،البداية والنهاية (ط1،القاهرة :مكتبة الصفا،2003) ج9،ص 35.

29- ممس تقع جنوب القيروان والأربس (تبسة)، أما قمة ممس فتقع من هضبة تتصل من جبال الأوراس ،كما تقع على ماء ،سالم ،المرجع السابق،ص 336.

30- ابن عذاري ،المصدر السابق،ص34،مع العلم أن كثير من المؤرخين يذكرون سنة 74هـ.

31- الكاهنة :وهي دهيا بنت ماتية ،ملكة جبال أوراس ،وقومها من جراوة ملوك البتر ،ابن خلدون ،المصدر السابق، ص 182، وذكر ابن الأثير "كانت إمرأة تملك البربر تعرف بالكاهنة ،وكانت تخبرهم بأشياء من الغيب، ولهذا سميت الكاهنة ، ابن الأثير ،المصدر السابق ، ج4،ص 32.

32- ابن عذاري ،المصدر السابق ،ص 35.

33- مؤنس ،المرجع السابق ،ص 101.

34- ابن عذاري ،المصدر السابق ،ص 36.

35- وهي طريقة بربرية أين يمزج فيها الدقيق بالزيت، ويوضع على ثدي المرأة، ومنه يأكل الأبناء ليصبحوا إخوة.

36- ابن عذاري ،المصدر السابق ،ص36، أنظر كذلك ابن الأثير ،المصدر السابق ج4،ص32، وارجع إلى ابن خلدون ،المصدر السابق،ص128.

37- سالم المرجع السابق،ص 268.

38- ابن عذاري، المصدر السابق، ص 38.

39- نفسه،ص 38

40- لقبال ،المرجع السابق،ص 77.

41- ابن الأثير ،المصدر السابق، ج4،ص 182.

42- ابن الأثير ،المصدر السابق ،ص 48.

43- جعيط ،المرجع السابق،ص 67.

44- هو "مولى بني سلول، وكان رئيسا سليلا وأميرا جليلا، بارعا في الفصاحة والخطابة، حافظا لأيام العرب وأشعارها ووقائعها...قدم إفريقية ربيع الآخر سنة 116هـ، وهو الذي بنى المسجد الجامع ودار الصناعة بتونس ،ابن عذاري ،المصدر السابق ،ص 51.

45- ابن خلدون ، المصدر السابق، ص 240.

46- مؤنس، المرجع السابق، ص،150- 151 .

47- ابن عذاري، المصدر السابق، ص،52. وانظر كذلك مؤنس، المرجع السابق. ص150-151، وارجع إلى سالم ،المرجع السابق ،ص300-301، لقبال ، المرجع السابق، ص،123.

48- وهم العرب الأوائل من الفتح من أبناء عقبة وأبي المهاجر وابن نصير.

49- الزاوي ،المرجع السابق ،ص 125.

50- سالم ، المرجع السابق ،ص 301.

51- العروي ،المرجع السابق ،ص 145.

52- نفسه، ص 139.

53- محمد بن عميرة، دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي (د.ط؛ الرغاية- الجزائر:المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ،1985) ص،50.

54- ابن عذاري ،المصدر السابق ،ص 57.

55- نفسه، ص55، انظر كذلك سالم، المرجع السابق، ص311، وارجع إلى بن عميرة، المرجع السابق، ص74.

56- العروي ،المرجع السابق،ص ص 142،143.

57- شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسن نصار (د ت؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة والهيئة المصرية العامة ،1983)ج24،ص 63.

58- ابن عذاري ،المصدر السابق ،ص 58.

59- النويري ،المصدر السابق ،ص 63.

60- ابن عذاري ،المصدر السابق،59.

61- مؤنس ،المرجع السابق ،ص ص 155،156.

62- الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل (ط2؛ بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1975، ج1، ص180-181.

63- نشأ المذهب الإباضي، وترعرع في البصرة بالعراق ، ومنها انتشر إلى مختلف أصقاع الأرض.

64- ابن حوقل،المصدر السابق ،ص 93.

65- شخصية معروفة في التاريخ الإسلامي عرف بالزهد والعبادة حتى لقب "بذي الثفنات"، اختير إماما لأهل النهروان بعد خروجهم على علي؛ أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وشهد فتوح العراق مع سعد بن أبي وقاص، وكان أحد الذين حضروا التحكيم، وقتل في معركة النهروان 38هـ، أحمد بن سعيد الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق ابراهيم طلاي، د.ت؛ ولا مكان النشر ، ج2، ص201-202.

66- إسماعيل محمود عبد الرازق، الخوارج في المغرب الإسلامي، بيروت: دار العودة، 1976، ص36.

67- كبير تلاميذ جابر ،تعلم العلوم وعلمها،حافظ على خفية الدين حتى ظهر على يد الخمسة الميامين ،لمزيد من التفصيل أرجع إلى الدرجيني ،المصدر السابق،ص 238.

68- بكير بن سعيد أعوشت ،دراسات اسلامية في الأصول الإباضية (ط1؛قسنطينة –الجزائر :دار البعث للطباعة والنشر 1402.1982) ص،21.

69- ابراهيم بكير بحاز، الدولة الرستمية (160،296هـ) دراسة في الأوضاع الإقتصادية والحياة الفكرية، ط1؛ الجزائر:مطبعة لافوميك، 1985، ص، 63.

70- حسين مؤنس، فجر الإسلام، ط1؛ دار العصر الحديث، 2002، ص،164.

71- الزاوي،المرجع السابق،ص 135.

72- الدرجيني،المصدر السابق ،ج1 ،ص24،وانظر كذلك ابن الأثير ،المصدر السابق،ج4،ص 279.

73- عبد الرازق ،المرجع السابق ،ص **84**.

74- من قبائل البربر المشهورة، وهي "على مذهب الصفرية الذين يستحلون من أهل السنة ما حرم الله" الزاوي، المرجع السابق، ص **84**.

75- ابن عذاري، المصدر السابق، ص **70**، أنظر كذلك ابن الأثير ، المصدر السابق، ص **280**، سالم، المرجع السابق، ص **338**.

76- النويري ،المصدر السابق، ص **71**.

77- هو عبد الأعلى أبو الخطاب بن عبد الرحمن بن السمح {بن عبيد بن حرملة} المعافري اليمني من رجالات ا لعرب المشهورين، وكان إباضي المذهب، ومن أجل ذلك التف حوله البربر الإباضية الذين جمعتهم به نحلة المذهب، وانضووا تحت رايته، وكان من أكبر أصحابهم وأشدهم تمسكا بمذهبه،...وكان أشد خصوم سياسة العرب بإفريقية، وقاتلهم انتصارا لبني مذهبه، وقد اخلص للبربر إخلاصا جعله منهم في محل التقدير والإعجاب، واختاروه إماما لهم سنة **140**هـ، الزاوي ،المرجع السابق ،ص**139**.

78- الدرجيني ،المصدر السابق ،ج**1**،ص**24**.

79- ابن الأثير ،المصدر السابق،ج**4**،ص **291**،أرجع إلى سالم ،المرجع السابق ،ص **340**

80- ابن عذاري ،المصدر السابق ،ص **71**.

81- النويري ،المصدر السابق ،ص **73**.

82- يحي بن أبي بكر أبو زكريا ،سير الأئمة وأخبارهم ،تح ، اسماعيل العربي (ط**2**،بيروت – لبنان : دار الغرب الإسلامي ،**1982**) ص،**40**.

83- أحمد بن سعيد الشماخي ،كتاب السير، تحقيق أحمد بن سعود السيابي (وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان ،**1992**)ج**1**،ص **127**.

84- علي يحي معمر ،الإباضية في موكب التاريخ، ج**2**،ص **42**.

85- سالم ،المرجع السابق ،ص ص،**344**، **345**.

86- الزاوي ،المرجع السابق ،ص **141**.

87- لقبال ،المرجع السابق،ص **204**.

حضارة الصحراء الكبرى "من خلال مصادر العصر الوسيط"

أ.د .مزاحم علاوي محمد ألشاهري *

بقيت الصحراء مكونا له شخصيته المستقلة في مدونات مؤرخي وبلداني المغرب على الرغم من قلة المعلومات الواردة في تلك المصادر، وتأسيسا على هذه المصادر وغيرها يهدف البحث إلى قراءة تلك المادة التاريخية من اجل أبراز ما نهدف إليه في الحديث عن حضارة الصحراء الكبرى من خلال مصادر العصر الوسيط، في محاولة الكشف عن دور إنسانها في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية .

أولا- البيئة والسكان: لابد من تسليط الضوء على المعالم الجغرافية للصحراء الكبرى، فهي ارض واسعة تمتد من سواحل المحيط غرباً حتى حدود سودان النيل في الشرق أي لمسافة تقدر بـ4000كلم، وإنها تمتد لمسافة 1500كلم ما بين الشمال والجنوب، وهي أكبر صحراء في العالم تبلغ مساحتها مايقرب من ثلاثة ملايين ميل مربع[1].

تشتمل الصحراء على الهضاب والكثبان الرملية والواحات وتنمو فيها بعض النباتات ذات البيئة الصحراوية، وتسقط الأمطار في بعض جهاتها بقدر ضئيل مما يتيح لسكانها حياة بدوية قائمة على التنقل والترحال، وعدت تلك المناطق شبه صحراوية وبخاصة عند مجابات المياه، حيث أصبحت مناطق مأهولة يتواجد فيها التجار كي تساعدهم على التنقل نحو مناطق أخرى تتوفر فيها واحات المياه الأمر الذي مكنهم من قطع الصحراء والتنقل فيها صوب المناطق التي يقصدونها[2].

إن من ابرز المعالم التضاريسية في المغرب العرق الذي يمتد جنوب سلسلة الأطلسي والذي يمثل حدود المغرب جهة القبلة والجنوب، والذي يبدأ من المحيط ذاهبا باتجاه الشرق إلى مصر، تتخلله في جهة المغرب الأوسط ارض صخرية تعرف بـ" الحمادة"[3]، ومابين العراق وسلسلة

---

* رئيس قسم الدراسات التاريخية ومدير مركز دراسات الموصل- جامعة الموصل سابقا- جامعة لاهاي الدولية- العراق.

الأطلسي صحارى شاسعة تتخللها الواحات الخضراء المتوفرة على مياه كافية لقيام نشاط زراعي مما جعلها تشتهر فعلاً ببلاد الجريد[4].

تمتد الصحراء من ليبيا شرقا حتى المغرب الأقصى وموريتانيا غرباً، حدها الشمالي يمتد على السفوح الجنوبية للسلسلة الأطلسية من أغادير على المحيط حتى الخليج قابس مارة بواحات فجيج والاغواط وبسكرة وقفصه حتى خليج سرت على مياه البحر المتوسط، تشغل الجبال مساحات قليلة من سطحها مثل مرتفعات تبستي – في ليبيا الجزء الشمالي والباقي في تشاد– والهوقار التي يتجاوز ارتفاع بعض قممها 3000م مثل جبل تمات، كما تمتد المرتفعات في وسط موريتانيا وتعرف بالادرار وكذلك في ليبيا مثل الجبل الأخضر وجبل نفوسه، أما الهضاب فتحتل الجزء الشمالي من الصحراء إلى الجنوب من السلسة الأطلسية كما توجد هضاب الحمادة في ليبيا، وهناك هضاب أكثر ارتفاعاً منها هضاب تاسيلي– أكثر من 2000م– التي تقطع سطحها بواسطة الأودية العميقة، كما تشغل السهول والمنخفضات مساحات شاسعة منها وتشمل المظاهر الطبيعية كسهول الرق التي هي خالية من مظاهر الحياة ولكنها صالحة للمواصلات ثم العرق مثل عرق مرزق بليبيا، والعرق الشرقي الكبير والعرق الغربي الكبير بالجزائر، كما تمتد الكثبان الرملية في جهات عديدة من موريتانيا، وقد تصبح الكثبان على شكل أشرطة متوازية تتخللها معابر تجعل العبور والسير ممكنا، كما تلتقي الأشرطة الكثبانية وينشأ عنها أهرامات رملية عالية تدعى بالغرود، وهذه المناطق يحبذها الرعاة الرحل لان الرمال تسمح بتسرب مياه الإمطار[5].

أما السمة الغالبة على مناخها فهو المناخ الصحراوي الحار اي المداري الجاف الذي يتسم بقلة الأمطار بل وبانعدامها أحيانا، وهو ما ينعكس على قلة الغطاء النباتي فيها، ألأمر الذي ابن خلدون إلى تبيان الاختلاف القائم بين المناخين اللذين سادا موطنه علاوة على التدرج الواقع بينهما، فهو يحدد نمطين يصف الأول منهما بـ"مزاج التلول" والثاني بـ"مزاج الصحراء" ويعني بالأول مناخ البحر المتوسط ويقصد بالثاني المناخ المداري الجاف ممثلاً بالمنطقة التي تضم السفوح الجنوبية لجبال الأطلس وبلاد الجريد والعرق، وبطبيعة الحال فان ذلك الوصف يأخذ بعين الاعتبار هواء الرقعتين وماءها ونباتها[6].

فضلاً عن ذلك فان جريان الأنهار المتجهة جنوباً إلى الصحراء قد أسهم في قيام الواحات التي أصبحت تجمعات سكانية كما هي الحال عند نهر غير الذي قامت حوله قصور كوركلان وتسابيت وتيكورارين إذ بلغت تلك القصور حول كل نهر أكثر من ثلاثمائة[7]، وقد شجعت تلك القصور الكثير من التجار على الاستقرار بوصفها بوابات لدخول بلاد السودان كواركلان الذي كان في العصر الوسيط بابا لولوج السفر من الزاب إلى المفازة الصحراوية المفضية إلى بلاد السودان، كما أن تلك العصور أصبحت مراكز منتجة للفواكه وغيرها حتى باتت مصدراً للسودان، قال ابن خلدون: "فواكه بلاد السودان كلها من قصور صحراء المغرب..."[8].

أما على صعيد السكان، فقد عرف من ينتقل بين الهضاب والصحراء بحثا عن مصادر العيش لهم ولماشيتهم بـــ"أهل الوبر" تميزاً لهم عن من استقر بالسهول والجبال الذين عرفوا بـــ"أهل المدر"[9].

وتؤكد المصادر التاريخية إلى استقرار الملثمين من صنهاجة الصحراء فسكنت قبيلة جدالة ولمتونة ووريكة غرب السوس الأقصى في حين استقرت مسوفة في صحراء المغرب الأوسط بجانب لمطة الواقعة في الصحراء حيث احترفت مهنة الرعي يقول ابن خلدون: "وبقايا لمطة بالصحراء مع الملثمين ومعظمهم قبيلة بين تلمسان وافريقية"[10]، وقد حدد موطنها مارمول بالمنطقة التي "تبتدئ غرباً عند صحراء أكيدي وتمتد شرقاً إلى صحراء برودة وشمالاً إلى إقليم تكورت ووركلان وغدامس جنوباً إلى صحراء كانو التي هي إحدى مسالك بلاد السود"[11].

أما قبيلة تاوكا فقد استقرت في صحراء إفريقية أي في كل مواطن الصحراء الممتدة إلى النيل شرقاً، وعلى العموم فقد ظل الملثمون- أولاد لمت وجدالة ولمط وسطوف "ظواعن في الصحراء، رحالة لا يطمئن بهم منزل وليس لهم مدينة يأوون إليها، ومراحلهم في الصحراء مسيرة شهرين في شهرين ما بين بلاد السودان وبلاد الإسلام"[12]، ومن جانب أخر فقد تحكم في انتقال تلك القبائل الصنهاجية من حماها عوامل كثيرة أبرزها تزايد أعدادها مما دفعها للبحث عن موارد جديدة للعيش، وقد اتجهت إلى الشمال نحو الأراضي الخصبة، ولهذا نرى بأن صنهاجة الجنوب كانت قد اتجهت إلى إقليم الواحات وانتزعته من زناتة، بينما انتشرت صنهاجه الصحراء بين العرق- أطلس الصحراء- وبلاد السودان[13].

لقد استوطنت القبائل الصنهاجية في هضاب معلومة، فقد استوطنت قبيلتا لمطة وجزوله المنطقة من جبال درن حتى وادي نول القريبة من المحيط الأطلسي، بينما اتخذت لمتونة مدينة كالدم[14] ومنها ملوكها وامتدت شرقاً حتى الطريق الموصل بين غانة وسجلماسة[15] مصب نهر السنغال متخذة مدينة أوليك[16] مركزاً لها، وهي قريبة إلى غانة وقريبة من أودغست وطريق سجلماسة وهي اقرب إلى بلاد السودان، أما مسوفة فتمتد مضاربها في منطقة قاحلة مجدبة، حيث تقع بين سجلماسة في الشمال وأودغست في الجنوب، وكانت بعض بطونها تتوغل شرقا حتى تصل إلى تادمكة وكوكو[17].

يقول البكري: "وأهل تادمكة بربر مسلمون وهم يتنقبون كما يتنقب من بربر الصحراء وعيشهم من اللحم واللبن... ويلبسون الثياب المصبغة بالحمرة من القطب والقولي وغير ذلك، وملكهم يلبس عمامة حمراء وقميصاً اصفر وسراويل زرقاء ودنانيرهم تسمى الصلع لأنها ذهب محض غير مختومة... فان أردت من تاد مكة إلى القيروان فانك تسير في الصحراء خمسين يوما إلى وارجلان... ومنها إلى قسطيلية أربعة عشر يوما ومن قسطيلية إلى القيروان سبعة أيام"[18].

أما أصل تلك القبائل فتنحدر من صنهاجة التي تنقسم بدورها كما يذكر ابن أبي زرع إلى "سبعين قبيلة، وفي كل قبيلة بطون وأفخاذ وقبائل أكثر من أن تحصى، وهذه القبائل كلها صحراوية، حوز بلادهم في القبلة مسيرة سبعة أشهر طولاً ومسيرة أربعة عشر عرضاً، من نول لمطة إلى قبلة القيروان ومن بلاد افريقية وهي مابين بلاد البربر وبلاد السودان"[19].

أما حرفتهم فتقوم على الرعي وتربية الأنعام، لا يعرفون الزراعة، ولا يستقرون في مكان، عيشتهم على اللحم واللبن، وقد يقيم أحدهم عمره لا يأكل خبزاً حتى يمر به تاجر فيقدم له الخبز والدقيق[20].

خضعت تلك القبائل منذ القرن الثاني للهجرة- الثامن للميلاد- لحكم تيلوتان بن تلاكاكين الصنهاجي اللمتوني وأحفاده، وكان هذا الرجل قد ملك الصحراء كلها، وأن له كما يذكر ابن أبي زرع "أزيد من عشرين ملكا من ملوك السودان، كلهم يؤدون له الجزية، وكان عمله مسيرة ثلاثة أشهر في مثلها"، ثم افترق أمر وحدتهم بعد أن توارث الحكم أحفاده وبمقتل حفيده تميم بن الأثير سنة **306هـ-918م**، ولم يجتمعوا على أحد بعده، فاختلفت

كلمتهم، وتفرقت أهواءهم مدة من مئة وعشرين سنة إلى أن قام فيهم الأمير أبو عبد الله محمد بن تيفاوت المعروف بتارشتا اللمتوني، ثم قتل فقام بالأمر بعده يحيى بن إبراهيم الجدالي[21].

لقد اكتسب أهل الصحراء صفة اللثام سنة ملازمة لهم يقول البكري: "وجميع قبائل الصحراء يلتزمون النقاب، وهو فوق اللثام حتى لا يبدو منه إلا محاجر عينيه ولا يفارقون ذلك في حال من الأحوال ولا يميز رجل منهم وليه ولا حميمه إلا إذا تنقب، وكذلك في المعارك إذا قتل منهم القتيل وزال قناعه لم يعلم من هو حتى يعاد عليه القناع جلودهم، وهم يسمون من هو يعاد عليه القناع، وصار ذلك لهم ألزم من جلودهم، وهم يسمون من خالف زيهم هذا من جميع الناس أفواه الذبان بلغتهم"[22].

ومن جانب آخر فقد آثرت تلك القبائل حياة القفر وفضلوها على أية حياة أخرى حيث "أصحروا عن الأرياف ووجدوا بها المراد وهجروا التلول وجفوها واعتادوا منها بألبان الأنعام ولحومها، انتباذاً عن العمران واستئناسا بالانفراد وتوحشاً بالعز عن الغلبة والقهر"[23].

أما ألبستهم فقد غلبت عليهم أكسية الصوف نساء ورجالاً، ويضع الرجال على رؤوسهم عمائم الصوف المسماة بالكرازي، وهم أصحاب إبل ونجب عتاق ورحاله[24].

بقي أن نذكر شيئا عن استقرار القبائل العربية التي دخلت المغرب في القرن الخامس للهجرة- الحادي عشر للميلاد- والمعروفة في التاريخ بـــ"الهلالية"، وقد أخذت تلك الهجرة هذه الصفة لأن قبائل بني هلال كانت أولى القبائل التي دخلت المغرب في ذلك الوقت[25]، ولقد قدر بعض الباحثين عدد تلك القبائل وقت دخولهم بأرقام تتراوح بين المليون والمائتي ألف[26]، فضلا عن البطون التي كانت قد نقلت منهم منذ عهد الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي سنة 555هـــ- 1160م إذ نقل ألف أسرة من كل قبيلة[27]، وصفهم ابن صاحب الصلاة بقوله: "وقد استاف في اتباعه من العرب بني رياح وبني حشم وبني عدي وقبائلهم ما يضيق بهم الفضاء على عدد الذباب وعدد الحصى"[28].

كانت القبائل القيسية تمثل الغالبية في الموجة الأولى من الهجرة الهلالية وخاصة من بني هلال ومنهم زغبة ورياح والأثبج وعدي[29]، بينما شكل بنو سليم العدد الأهم في الموجة الثانية والمشتملة على بطون زغب وهيب وعوف وذياب ودواحة وعميرة وغيرهم من القبائل القيسية الأخرى مثل فزارة والأشجع من غطفان وبنو حشم وسلول من هوازن، بنو عدوان بن عمر

بن قيس عيلان، وبنو طرود بن قيس عيلان، كما جاء من القحطانين أفراد مع بني هلال في الهجرة الأولى، وكان المعقل فرعهم الرئيسي[30].

وما يهمنا هو ما ورد من إشارات تاريخية بشان استقرار تلك القبائل بجوار الصحراء، فقد انتشر من قبائل بني الأثبج مثل بني دريد في المناطق الواقعة بين قسنطينة وبونة في جزئها المحاذي للصحراء[31]، كما استقرت قبائل بني قرة في الأجزاء الشرقية من جبل أوراس المجاور للصحراء[32].

وشهدت صحارى جنوبي برقة وطرابلس تدفق أعداد كبيره من بني سليم وهلال، فقد أشار الإدريسي إلى استقرارهم في صحارى ودان وفزان، ومن ذلك كلامه عن مدينتي أوجلة وزويلة الواقعة في الحافات الجنوبية لصحراء فزان[33]، وهو ما أكده ابن خلدون عندما أشار إلى مناطق استقرارهم مع بربر صحراء فزان قبيلة لمطة[34].

فعلى صعيد المغرب الأوسط توغلت قبائل زغبة مثل بني عامر وبني مالك وبني عروة جنوباً في صحرائه مجاورة قبيلة مسوفة الصنهاجية التي كانت تمتد في مواطنها إلى سجلماسة[35].
أما على صعيد المغرب الأقصى فإن انتشار واستقرار القبائل العربية قد جرى في القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد بعد أن قام الموحدون بنقلهم وخاصة من بني هلال وهم رياح ومرة وجذام[36]، بينما استقرت قبائل المعقل في الحافات الشمالية للصحراء يقول ابن خلدون: "ونزلوا أي المعقل مما يلي ملوية ورمال تافيلالت، وجاوروا زنانة في القفار الغربية فعفوا وكثروا وابتنوا في صحارى المغرب الأقصى فعمروا رماله وتغلبوا في فيافيه[37].

واشتهر من بطون المعقل في السوس ثلاثة بطونهم منصور[38] ومواطنهم في تاوريرت إلى درعة؛ فملكوا ملوية كلها إلى سجلماسة ودرعة وما يحاذيها من التل، وحسان ومواطنهم بنواحي ملوية إلى المحيط، وكانوا ينزلون إلى بلاد نول- قاعدة السوس- وقد تغلبوا على القصور الواقعة فيها مثل تار داود في السوس حيث ينتجعون مواطن الملثمين من جدالة ومسوفة ولمتونة، أما البطن الثالث منهم بنو عبيد الله ومواطنهم ما بين تلمسان إلى وجدة إلى مصب وادي ملوية في البحر ومنبع وادي زا (صا) في الجنوب، وتنتهي رحلتهم في القفار إلى قصور توات وتمنطيت، وربما عادوا شمالاً إلى تاسابيت وتيكورارين (كورارة) وهذه كلها "رقاب السفر إلى بلاد السودان"[39].

لقد نالت قبيلة المعقل في ظل الحكم الزناتي قصور الصحراء مثل قصور السوس وتوات وبودة وتمنطيت وورقلة وتاسابيت وتيكورارين (كورارة) وكل قصر منها على حد قول ابن خلدون: "وطن منفرد يشتمل على عدة قصور ذات نخيل وانهار"[40].

ومهما يكن من أمر فقد قدر لهذه القبائل الصنهاجية أن تلعب دورا مهما في نشر الإسلام في الصحراء حتى جنوبها يقول ابن أبي زرع: "وسار الأمير أبو بكر بن عمر اللمتوني إلى الصحراء فهدنها وسكن أحوالها، وجمع جيوشا كثيرة، وخرج إلى بلاد السودان فجاهدهم حتى فتح من بلادهم مسيرة ثلاثة أشهر، وغلب أيضا يوسف بن تاشفين على أكثر بلاد المغرب واستوثق أمره به"[41].

ثانيا- تجارة الصحراء: شهدت الصحراء اشتراك أكثر من شخص في إدارة تجارة من التجارات كما هو الحال بالنسبة لأسرة الفقيه محمد بن أحمد المقري قاضي الجماعة بفاس، فقد جاء عن أسرته أنهم خمسة أخوة اشتركوا في تجارة مع بلاد السودان فاستقر اثنان منهم في تلمسان وآخر بسجلماسة وتولى الإثنان الباقيان ما يتعلق بتجارتهم في مدينة إيوالاتن، وقد كانوا يتشاورون في أمور البضائع، ويتولى من يسكن تلمسان إرسال البضائع إلى السودان، فيقدر أسعارها السجلماسي، ويكون على رأي ابن الخطيب: "لسان الميزان يعرفهما بقدر الرجحان والخسران ويكاتبهما بأحوال التجارة وأخبار البلدان"[42].

كانت التجارة سبباً في ثراء البعض ممن كانوا يتحملون المخاطر من أجل توفير بعض السلع اعتماداً على اختلاف الأسعار بين البلدين لأسباب يذكر ابن خلدون بعضها بقوله: "نجد التجار الذين يولعون بالدخول إلى بلاد السودان أرفه الناس وأكثرهم أموالا لبعد طريقهم ومشقته واعتراض المفازة الصعبة المخطرة بالخوف والعطش..."[43].

كانت للنشاط التجاري للمغرب شبكة من المسالك البرية التي ترتبط بها مع المسالك المجاورة ومنها المسالك المارة ببلاد السودان الغربي ونستطيع القول أن المسالك الذي كان رائجاً ومستخدماً لدى القوافل التجارية في القرن الثامن الهجري- الرابع عشر الميلادي- كان يبدأ من سجلماسة آخر المدن ثم تغازة وايوالاتن التي تعد أول أراضي السودان الغربي[44]، وكان ابن بطوطة قد سلكه ثم أخذ طريقاً آخر عند عودته بالانطلاق من بودا التي تعد أكبر

قصور توات حيث منطقة غات– المكان الذي تتجه منه القوافل إلى الديار المصرية– متجهاً نحو مدينة سجلماسة[45].

ومما يسجله ابن خلدون عن محطات تلك المسالك أن قصر تمنطيت هو آخر قصور توات قبلة سجلماسة كان محط انطلاق التجارة بعد أن ترك التجار قصر بودا الواقع أقصى الغرب من جهة السوس بسبب عبث القبائل هناك واعتراضهم للمسافرين[46]، ويذكر العمري منطقة تابليلت[47] بعد سلجماسة باتجاه ايوالاتن[48]، والواقع أن هذا المسلك ظل حتى نهاية القرن التاسع الهجري– الخامس عشر الميلادي– طريقاً مسلوكاً[49]، بعد أن كان مسالك سجلماسة– نول– أوليل وسجلماسة– أودغشت– غانة منعشاً في ظل إمبراطورية غانة[50]، أما الطرق الأخرى التي تربط المغرب بجنوب الصحراء فهي:

1– الطريق الذي يبدأ من ورجله ثم إلى واحة توات فتغازة فولاته ومنها طريق يربط أودغست وتمبكتو ثم إلى مناطق ذهب وانجاره.

2– طريق آخر يبدأ من ورجله– فزان– غات– هجار– تادمكه، ومنها طريق يربط بين غاو وتمبكتو، كما يتفرع من فزان إلى مناطق بحيره تشاد الحالية حيث ممالك الكانم طريق إلى دارفور– مصر[51].

3– طريق ثالث يبدأ من طرابلس، ثم إلى فزان حيث يلتقي مع الطريق الذي يبدأ من برمة، ثم يستمر حتى يصل إلى شمال بحيرة تشاد حيث دولة البرنو وكانم[52].

وزيادة على ذلك فهناك طرق صحراوية تربط بين شرق إفريقيا وجنوبها، ومنها الطريق الذي يبدأ من واحات مصر الغربية ثم إلى زويلة، ومنها يتفرع إلى فرعين: الأول يذهب إلى تشاد، والثاني وهو المهم حيث يتجه إلى حوض نهر النيجر حيث مراكز الذهب، وهناك آخر هو درب الأربعين الذي يربط عددا من الواحات والمدن الواقعة بين مصر وتشاد[53]، ولعل الرواية التي أوردها ابن خلدون عن إحدى القوافل ما يشير إلى نشاط الحركة التجارية مع تحفظنا على الرغم الذي أورده فقد ذكر أن قافلة تجارية عن طريق قصر تكرت "القريب من بسكرة "قدرت جمالها باثني عشر ألف جملاً"[54].

بقي أن نذكر من الطرق الصحراوية التي سلكها سكان الصحراء نحو المشرق الطريق الذي ينطلق من غرب الصحراء أي من درعة وأطرافها نحو الديار المصرية، حيث اتخذوا قصور

الصحراء محطات لراحتهم، فقد ذكر ابن مليح في رحلته الركب الحجازي الذي مر ببلاد درعة ماراً بالدورة ثم ببير أبي العظام قريباً من تابلبالت، ثم دخل أراضي توات إلى اكشطن وهي آخر توات ثم قطعوا مراحل في بلاد تديكلت حتى وصلوا بلاد سردلس قريبا من فزان حيث التقى مع الركب القادم من فاس، ويضيف ابن مليح "أن عدد المراحل من مراكش إلى مزكيطة إحدى عشرة مرحلة، من أول درعة إلى منتهاه عشر مراحل منه، لتبلبالت عشر مراحل، من تبلبالت لتوات ثلاث عشرة مرحلة في قرى توات من أولها إلى آخرها خمس مراحل من آخر توات لبلاد فزان ثلاث وخمسون مرحلة في معمور فزان، ثلاث عشرة مرحلة من فزان لوجلة، سبع عشرة مرحلة من وجلة لسيوة، أربع عشرة مرحلة من سيوة لبحر النيل، ست عشرة مرحلة"[55].

وتشير الاكتشافات الحديثة إلى أن الصحراء كانت تسلك بعربات تجرها خيول لتأمين سبل النقل[56]، ثم كانت الإبل وسيلة النقل الأساسية المستخدمة لأنها "ملاك السفر البعيد ومركز مداره"[57]، فضلاً عن رخص ثمنها، ويفيدنا ابن بطوطة بأنه اشترى في رحلته إلى توات جملين بسبعة وثلاثين مثقالاً وثلث[58]، قد يكون أحدهما لحمل الماء كما هو المعمول به في الرحلة إلى بلاد السودان[59]، والمهم أن سعرهما كان رخيصاً قياساً إلى سعر الخيول التي قد يصل سعر الواحد منها مئة مثقال[60]، ومع رخص الإبل فقد كان كراءها جارياً في بلادهم لاسيما في الرحلة إلى المشرق[61].

بقي أن نذكر أن القوافل التجارية كانت تحتاج إلى الأدلاء الذين لا يُستغنى عنهم لاسيما في الرحلة إلى بلاد السودان[62]، ونجد أن ظاهرة التكشيف كانت أساسية في الرحلة، وقد يصل أجر العامل فيها نحو مائة مثقال من الذهب[63]، كما أن الرحلة لا بد أن تنطلق في فصل الشتاء تخلصاً من العواصف الرملية[64]، فضلاً عن ذلك فقد برزت الحاجة إلى الماء كعنصر مهم لديمومة الحياة فيها، وهذا ما دفع الإدريسي إلى تبيان مقدار المسافات بين أماكن التزود بالماء فيها فقال: "يتزود بالماء فيها من يومين إلى أربعة إلى خمسة وستة أيام"، وهو ما ينطبق على الصحراء "المحصورة بين سجلماسة وتكرور)[65].

ومن جانب آخر فقد ذكر البكري المسافة التي تقع بين بئر وآخر بقوله: "ثم تمشي في الصحراء فتجد الماء على اليومين والثلاثة حتى تصل إلى رأس المجابة إلى البئر المسماة تزامت

بئر معينة غير عذبة...، وفي الشرق منها بير الجمالين وعلى مقربة منها.... بير ناللي، ...وبين هذه الآبار الثلاثة وبلاد الإسلام مسيرة أربعة أيام، ومنها إلى جبل يسمى بالبربرية أدراران وتفسيره جبل الحديد...، ومن هذا الجبل مجابة ماؤها على ثمانية أيام وهي المجابة الكبرى، وذلك الماء في بني ينتسر من صنهاجة إلى قرية تسمى مدّوكن لصنهاجه أيضا، ومنها إلى مدينة غانة أربعة أيام"[66]، وزيادة على ذلك فإن الحاجة إلى الماء دفعت التجار إلى البحث عن مصادر المياه وقيامهم بحفر الآبار تأمينا لحياهم[67].

لقد ترتب على وجود عنصر الماء التحكم بمواعيد الرحلات؛ فقد باتت المناطق القليلة المياه سبباً في العبور منها في فصل الشتاء فقط، وهو ما دفع ابن حوقل إلى تحديد الفصول المناسبة لذلك حيث اعتبر فصل الربيع والخريف أنسب الفصول، فيما اعتبر العبور في فصل الصيف مستحيلاً[68].

تعامل الناس هناك بـ"المقايضة" لاسيما مع تجار بلاد السودان الغربي قال العمري: "يدخل التجار إلى بلاد السودان بالملح والنحاس والودع ويعودون بالذهب"[69]، كما وقعت إشارة أخرى عن الملح، حيث يذكر ابن بطوطة، وبالملح يتصارف السودان كما يتصارف بالذهب والفضة، يقطعونه قطعاً ويتبايعون به"[70].

وتفيد المعلومات المتوفرة بأن التاجر على عهد الزناتيين قد تعامل مع السودان الغربي ممثلاً بدولة مالي، فحمل إلى مدنها عدداً من المواد الأساسية التي يجئ في مقدمتها الملح الذي يعد حاجة مهمة لا يمكن الاستغناء عنها، وكانت قيمته تزداد كلما أوغل التاجر في أعماق بلادهم، وقد جاء أن حمل الملح بايوالاتن يباع ما بين ثمانية إلى عشرة مثاقيل بينما يصل سعره إلى ثلاثين مثقالاً وربما بلغ نحو أربعين مثقالاً في مالي[71] لأنه من المواد المعدومة في بلادهم، وعلى هذا الأساس فهم "يبذلون نظير كل صبرة ملح مثلها من الذهب"[72]، وكانت تغازة[73] تعد منجماً حقيقا له، ويذكر القزويني أن جل أشغال أهل تغازة هو جمع الملح طوال السنة، بانتظار القوافل التجارية التي تشتريه منهم[74]، وقد قدر البعض أن ما يحصل عليه التاجر من كل حمل من الذهب ما وزنه **760- 1140** غراماً دون تحديد ذلك[75].

علاوة على ذلك فان تغازة- على ما يبدو- ظلت مصدراً اقتصادياً لدول المغرب فقد ذكر أن السلطان أحمد المنصور السعدي[76]، فرض خلال حكمه على كل حمل يستخرج منها

مثقالاً من الذهب[77]، وزيادة على ذلك فقد ذاع صيت بعض المدن المالية كأسواق لمبادلة الملح بغيره من السلع وبخاصة الذهب، ويأتي في مقدمة تلك المدن مدينة جني[78] التي استقبلت قوافل الملح التي تسمى عندهم بـــ"أزلاي"، وقدر شاهد عيان عدد الجمال التي تصل إلى بلادهم بين 2000- 3000 جملاً[79].

أما التاجر من بلاد المغرب فكان ينقل بعض المواد الأخرى كالحلي الزجاجية، قال ابن بطوطة "والمسافر لا يحمل معه إلا قطع الملح وحلي الزجاج"[80]، والتوابل وأنواع الأقمشة والحاجات المعدنية المستخدمة لديهم في حياتهم اليومية من مصنوعات المغرب[81]، وكذلك الودع المستعمل لديهم كزينة يتحلون بها أو كعملة يتعاملون بها كما في مدينة كوكو القريبة من تمبكتو، وقد سعر 1150 قطعة من الودع بمثقال من الذهب [82]، وزيادة على ذلك فقد نقل التجار إلى بلاد السودان مواداً أخرى كالحبوب حتى قيل إن أغلب قمح السودان وشعيره من المغرب[83]، فضلاً عن قصور الصحراء مثل توات وتيكورارين ووراكلان وغيرها من القصور التي عدت مخزناً كبيراً يمد بلاد السودان بالفواكه[84] واللحوم والزيوت والتمور الموجودة في تلك القصور القريبة إلى تلك البلاد[85].

أما واردات المغرب منها، فإن المعلومات التي وقفنا عليها امتداداً إلى معطيات تلك المدة فتفيد بأن المغرب استورد مادة الذهب الذي تناولته مصادرهم باهتمام شديد، فبعضهم قد ميز نوعين من الذهب المجلوب إليهم، ووصف أحدهما بالبنادق والآخر بأنه يشبه الخزف[86]، بينما تناول الآخر قيمة سجلماسة بوصفها بوابة السودان الغربي ومنطلق قوافله التجارية فقال: "أم البلدان المجاورة لحدود السودان"، فتقصدها بالتبر القوافل... والرفاهية بها فاشية[87].

ومهما يكن من أمر فان البعض قد أورد إحصائيات عن بعض المناجم، ومنها مناجم ونقارة[88] التي بلغ إنتاجها أكثر من تسعة أطنان سنوياً بعد القرن الرابع الهجري- العاشر الميلادي[89].

وزيادة على ذلك فقد استورد المغرب من بلاد السودان بعض أنواع من الجلود والعاج والجوز[90]، ومن منطقة برنو كانوا يجلبون الجواري والفتيان[91]، وعدت منطقة لملم[92] من المناطق الشهيرة في رقيقها الذي يجلبه سكان بلاد التكرور وأهل غانه، ويقومون ببيعه لتجار المغرب[93]،

ومما جاء على لسان ابن بطوطة في أثناء عودته من تكدة أنه وجد قافلة فيها ستمائة شخص للبيع، وكانت تلك المدينة من بين مدنهم التي تتفاخر بكثرة خدمها، ورواج سوقهم فيها، وقد اشترى ابن بطوطة منها خادمة بخمسة وعشرين مثقالاً من الذهب[94].

وقد أشار مؤلف الاستبصار إلى وجود الشبّ الأبيض في المنطقة الصحراوية[95]، ونحن لا نملك معلومات عن استمرار تلك التجارة، وإذا كانت كذلك فلماذا سكتت المصادر عن ذكر تجارة الشب، وهو المادة الأساسية في بعض صناعات المغرب المهمة، وكذلك الحال لمادة النحاس الذي اشتهرت بعض المناطق في السودان الغربي بإنتاجه كمنجم تكدة[96] التي وصفها ابن بطوطة بقوله: "وماؤها يجري على معادن النحاس فيتغير لونه وطعمه"[97].

ويتبين من خلال سير حركة التبادل بين المغرب وبلاد السودان أن التجارة مع دولة مالي كانت من حصة تجار المغرب، ولم نجد ما يدل على دخول الجنويين إلى السودان الغربي كما ذهب إلى ذلك بلوك مارك[98]، بل يمكن القول إن النشاط التجاري للمغاربة لو قدر له أن يتراجع لأسهم في عرقلة النشاط التجاري مع حوض البحر المتوسط[99]، إذ أن الوجود المغربي في السودان الغربي كان بارزاً ومن بين نتائجه انتعاش بعض المدن فيه كمدينة تمبكتو التي نمت وأدت دوراً ثقافياً في مالي والفضل أولا يعود إلى أقطار المغرب[100].

ثالثا- العلاقات الثقافية والدينية والعمرانية: أما فيما يتعلق بالعلاقات الثقافية والعلمية،فقد كانت الصحراء عنصر تواصل بين المغرب العربي وبلاد السودان، إذ ظلت التأثيرات المغربية بصورة عامة واضحة في بلاد السودان، ولعل عهد منسا موسى الذي تمكن بفضل جهوده من زيادة شهرة دولة مالي محفزا في استقطاب العلماء والفقهاء إلى دولته، وقد أصبحت العاصمة مقصدا للعلماء والفقهاء والتجار المغاربة، فضلا عن غيرهم، وفي زيارة ابن بطوطة لها وجد حيا خاصا للعلماء، وكان كبيرا فقهاء مالي هما محمد بن الفقيه الجزولي وشمس الدين النقويش المغربي[101].

وكانت المراكز الدينية في السودان الغربي تدار من قبل علماء وفقهاء المغرب[102]، مما أسهم في تنشيط حركة علمية في المدن مثل تنبكتو ومالي وجني وجاو استمرت حتى بعد وفاة منسا موسى مراكز للثقافة الإسلامية في إفريقيا[103].

كما نجد التأثير المغربي واضحا في الحياة الثقافية هناك من خلال استخدامهم الخط المغربي في مخاطبتهم الرسمية، ولعل كتاب منسا موسى الذي وجهه إلى الناصر بن قلاوون شاهد على ما نقول[104]، وأن انتشار المذهب المالكي كان واضحا على صعيد دولتهم، ويذكر أن السلطان منسا موسى كان مالكيا وفي حجه إلى مكة اشترى عدة كتب في فقه المالكية[105].

ولما كانت مدن المغرب العربي معروفة بريادها العلمية والدينية على صعيد تلك البلاد كان العلماء الذين يدرسون في السودان الغربي يقصدونها بين الحين والآخر لغرض الاستزادة من علومها، والالتقاء مع علماء وفقهاء المغرب، ويذكر أن عبد الرحمن التميمي الذي قدم من الحجاز في عهد منسا موسى توجه إلى فاس للدراسة بعد أن قضى مدة في تنبكتو يُدرّس السودانيين العلوم الفقهية، ثم عاد إليها ثانية[106].

ولم يقتصر التأثير المغربي على صعيد الحياة الثقافية والدينية فحسب، بل كان للمغاربة أثرهم في الحياة العمرانية أيضاً، فالسلطان منسا موسى استعان بخبرة العالم أبي إسحاق الساحلي[107]، الذي استخدم الطوب المحروق والأصباغ في تشييد قصره وقسم من المساجد المالية[108]، فكان ذلك سببا في تغير طابع العمران بعد أن كانت البلاد المالية تعتمد في بنائها على الطابع البدائي حيث كانت بيوتهم من الطين وسقوفها من الخشب والقصب[109].

الهوامش:

1- ريمون فيزون- الصحراء الكبرى (القاهرة:1963):19؛ جيمس هوارد ويلارد- الصحراء الكبرى (ليبيا- 1967):77؛ دريد عبد القادر نوري- تاريخ الإسلام في افريقيا جنوب الصحراء، نشر جامعة الموصل (الموصل :1985):25.

- Trimingham,Ahistory of islamin west Africa(London:1963) p.9.2

3- حدودها عند ابن خلدون مابين مصاب إلى بلاد وريغ، العبر:6/ 100. وزيادة على ذلك فإن هناك أكثر من منطقة عرفت بالحمادة ففي شرق سجلماسة تمتد حمادة كير إلى الحدود الجزائرية وفي جنوبها حمادة الداورة وفي شمالها ناحية بوذيب التي تتصل بالمغرب الشرقي كما توجد هضاب الحمادة في ليبيا؛ ينظر المعهد التربوي – جغرافية الجزائر :25.

4- مجهول- الاستبصار: 150- 160 .

5- المعهد التربوي الوطني- جغرافية الجزائر والمغرب العربي (الجزائر :1982- 1983): 24- 27.

6- العبر:101/6؛ حسين مؤنس- معالم تاريخ المغرب والأندلس، دار مطابع المستقبل (القاهرة :1980): 21.

7- ابن خلدون – العبر :2 /102 .

8- ابن خلدون- العبر :6/ 51، 405، المقدمة: 292/1؛ عبد العزيز ابن عبد الله- الموسوعة المغربية البشرية والحضارية،ط1، مطبوعات وزارة الأوقاف المغربية (المغرب :1975): 1/ 167 .

9- عبد الوهاب بن منصور- قبائل المغرب، المطبعة الملكية (الرباط : 1968):1/ 292 – 302 .

10- العبر :6/ 203 .

11- افريقيا : 1/ 95 .

12- مجهول- الحلل الموشية :17/ابن خلدون- العبر :6/ 117- 118 .

13- البكري- المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب من كتاب المسالك والممالك، طبع مكتبة المثنى (بغداد: د.ت): 164؛ مؤلف مجهول- الحلل الموشية :16 .

14- كالدم مدينة بأقصى المغرب جنوبي البحر متاخمة لبلاد السودان ؛الحموي- معجم البلدان :4/ 431 .

15- البكري- المغرب :161- 164 ؛ الحميري – الروض المعطار :28 .

16- أودغست: مدينة كبيرة كانت منزل ملك السودان، بينها وبين سجلماسة مسيرة شهرين، وبينها ومدينة غانة عشرة أيام ؛البكري – المغرب : 168؛الادريسي – نزهة المشتاق : 1/ 108 .

17- كوكو : مدينة مشهورة في بلاد السودان، ملتقى للبحار ؛الحميري – الروض المعطار :502 .

18- المغرب : 181- 182.

19- الأنيس المطرب بروض القرطاس، نشر دار المنصور للطباعة والوراقة (الرباط :1973) : 120 .

20-الأنيس المطرب:120 .

21- المصدر نفسه : 120 - 121.

22- المغرب 170 .

23- ابن خلدون- العبر :/ 181- 182.

24- الإدريسي- المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق، حققه محمد حاج صادق: 74.

25- ابن عذاري- البيان المغرب(بيروت :1967) :1/ 228 .

26- عبد الحليم عويس- دولة بني حماد، دار الشروق (القاهرة:1980): 177-178 .

27- ابن ابي زرع – الأنيس المطرب :199 .

28- تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين بان جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين، تحقيق عبد الهادي التازي (بغداد : 1979) 136 .

29- السجلات المستنصرية، تحقيق عبد المنعم ماجد (القاهرة :1954)43؛ ابو محمد بن احمد التيجاني، الرحلة (تونس، 1958) 18، صباح إبراهيم الشيخلي- الهلاليون في المغرب- ضوء جديد حول هجرتهم ندوة الوطن العربي النواة والامتدادات عبر التاريخ، نشر المجمع العلمي العراقي (بغداد :2000) 170 .

30- ابن خلدون – العبر :6/ 36 .

31- ابن خلدون – العبر :6/ 5 .

32- ابن عذاري – البيان المغرب :1/ 300 .

33- الإدريسي- نزهة المشتاق: 132- 133 .

34- العبر :6 / 284- 286

35- ابن خلدون – العبر :6/ 95، 105، 116 .

36- ابن القطان – نظم الجمان :67؛ ابن خلدون – العبر :6/26، 63،57 ؛ أحمد بن خالد السلاوي- الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصا (الدار البيضاء : 1953): 1/ 63 .

37- العبر: 6/ 120 .

38- ينقسمون إلى أولاد بن الحسين، نزلوا بين تافيلايت وبتكورارين والأحلاف، وهم العمارنة والمنبات ومواطنهم تجاور أولاد حسين من جهة الشرق ومجالاتهم بقفار تافيلالت وصحرائها وبالتل مقصور وطاط وتازة وبطوية وغساسه، ابن خلدون – العبر :6/ 131- 137 .

39- ابن خلدون – العبر : 6/ 23- 26 .

40- العبر :6/ 120، 199 .

41 -الأنيس المطرب :135.

42 - الإحاطة،2/ 191- 193؛ المقري – نفح الطيب :5/205- 206، وكذلك . Bovill,The Golden reade of the Moors.P.98

43 - المقدمة :3/ 918- 919 .

44 - ابن بطوطة- تحفة النظار :674- 677 ؛شوقي عطا الجمل- علاقة المغرب بالأقاليم الصحراوية الواقعة جنوبه، مجلة المناهل العدد الثامن السنة الرابعة (الرباط،1977):139-145 الأمين عوض الله، تجارة القوافل بين المغرب والسودان الغربي وآثارها الحضارية حتى القرن السادس عشر الميلادي من كتاب :تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر- معهد البحوث والدراسات العربية (بغداد :1984):76، وينظر كذلك

Greehberg.j:The influence of islam on Sudanese Religion ,University of Washington Press(Washington .1966)Second Edition p4 .

45 - تحفة النظار:699- 700 ؛ ويصف ابن خلدون منطقة غات "بأنها المفازة المجهلة لا يهتدي فيها للسبيل ولا يمر الوارد إلا بالدليل الخبير من الملثمين الظواعن بذلك القفر" العبر:7/ 56 .

46 - العبر : 7/ 56 .

47 - تابليت وتسمى تابلبالت هي ارض صالحة للزراعة والرعي،كثيرة الخصب والمياه،بينها وبين توات ثلاث عشرة مرحلة ومن جهة درعة عشر مراحل للمزيد ينظر أبو عبد الله محمد بن احمد بن احمد ابن مليح – انس الساري والسارب من أقطار المغارب :تحقيق محمد الفاسي – وزارة الدولة (فاس، 1968) :28، 142.

48 - مسالك الأبصار:140- 141.

49 - للمزيد عن ذلك الطريق ينظر دريد عبد القادر نوري – تاريخ الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء من القرن 4- 10هـ/10- 16م، وزارة التعليم العالي (الموصل :1985) :136/نعيم قداح، حضارة الإسلام وحضارة أوروبا في إفريقيا الغربية، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع (الجزائر، بلا) :140- 141/حسن إبراهيم حسن- انتشار الإسلام في القارة الإفريقية، ط2، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة :1964): 11/محمد فاتحي- أضواء حول بداية السعديين، مجلة تاريخ المغرب،العدد الرابع، 1984 : 24- 25 .

50 - ماجدة كريمي- العلاقات التجارية بين المغرب والسودان على عهد المرينيين، مجلة دعوة الحق، العدد 269(المحمدية،1988):255.

Murphy.E.J. History of African civilization ,Thomas.y crowell (newyork:1972) p104 - 51

خليل إبراهيم جاسم- إمبراطورية مالي الإسلامية- دراسة حضارية، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب (الموصل :1980) :46 .

52 - يوسف حسن فضل- الجذور التاريخية للعلاقات العربية الإفريقية، بحث في ندوة (العرب وإفريقيا، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت :1984) : 39

53- محمد علي ياسين- ذهب إفريقيا جنوب الصحراء،رسالة ماجستير مقدم إلى كلية الآداب (الموصل :1987) :114-115 .

54 - العبر : 7 / 52 .

55 - انس الساري والسارب من أقطار المغارب،مقدمه المحقق،ح- د .ن،142

56- لوفران جورج- تاريخ التجارة منذ فجر التاريخ حتى العصر الحاضر، ترجمة هاشم الحسيني (بيروت :دت) 19/ بازل دافدسون، إفريقيا تحت أضواء جديدة، ترجمة جمال احمد (بيروت :1963، 118 .

57 - الفشتالي - مناهل الصفا :129، كريم - المغرب في عهد الدولة السعدية :158 .

58 - تحفة النظار :699 .

59 - مارمول - افريقيا :1/ 49 .

60 - ابن بطوطة - تحفة النظار:691.

61 - الحضرمي - السلسل العذب :79 .

62 - ابن بطوطة - تحفة النظار :673 .

63 - التكشيف هي الصفة التي ينعت بها كل فرد من قبيلة مسوفة،فهو يتقدم القافلة كي يصل إلى ايوالاتن،ويجهز لهم الدور فضلا عن استقبال القافلة بالماء في أعماق الصحراء،وقد يتعرض إلى الموت بسبب المخاطر التي تواجهه في مهمته، ابن بطوطة، تحفة النظار : 675 .

64 - الوزان - وصف افريقيا :86.

65 - صفة المغرب:2 .

66 - المغرب في ذكر بلاد إفريقيا :163-164 .

67 - أحمد بن المقري- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس (بيروت :1968):5 / 205.

68 - صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة (لبنان :دت):100 .

69 - مسالك الأبصار :140 .

70- تحفة النظار :674.

71- ابن بطوطة - تحفة النظار : 674، الأمين - تجارة القوافل: 84- 85.

72- العمري مسالك الأبصار : 76،المنجد - مملكة مالي :68- 69.

73- تغازة: تقع في شمال مملكة مالي أي أنها تتوسط القفر بين المغرب وبلاد السودان الغربي، وفيها معدن الملح الذي يتاجر به إلى بلاد السودان، للمزيد عن ملح تغازة ينظر أبو حامد الغرناطي- تحفة الألباب:42، الفشتالي- مناهل الصفا :120، يسرى عبد الرزاق الجوهري- شمال افريقية دراسة في الجغرافية التاريخية- دار الجامعات المصرية (القاهرة :1970) : 182 .

74 - آثار البلاد وأخبار العباد - دار صادر(بيروت :1960) :26 .

75- يوسف- الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط: 219 نقلاً عن bovil ,caravans of old Sahara. (londan,1935).42

76 - هو أبو العباس احمد المنصور، من أشهر سلاطين الدولة السعدية التي قامت بعد انتهاء حكم الدولة المرينية، ومن أعماله أنه توغل في بلاد السودان، وقد لقبه بعض الشيوخ بـ"عالم الخلفاء وخليفة الحكماء". للمزيد عنه ينظر أحمد علي المنجور، فهرسة أحمد المنجور، تحقيق محمد حجي، دار الغرب (الرباط،1976):22- 28، ليفي بروفنسال- مؤرخو الشرفاء : تعريب عبد القادر الخلادي- دار الغرب للتأليف والترجمة (الرباط،1976):78 .

77 - الافراني - نزهة الحادي :88

78 - عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران السعدي -تاريخ السودان،نشر هوداس (باريس :1964):11- 12.

79 - Campell .D.Timbactoa in the muslim World ,Vol 20 ,1930,p.171.Ajayi and Michael crowder History of west Africa ,two Vol Columbea University Press Newyork ,Second Ed.1976)p.14.

80 - تحفة النظار : 68.

81 - كريمي - العلاقات التجارية بين المغرب والسودان :253.

82- ابن بطوطة- تحفة النظار :577، 692- 695، ويسميه أهل تلك البلاد بـ"كودي" العمري- مسالك الأبصار :71، ينظر الديهي- عجائب البلدان :الورقة 95 .

83 - الغربي- بداية الحكم المغربي:487 .

84 - ابن خلدون - المقدمة :1/ 292 .

85 - ابن بطوطة- تحفة النظار:674، 700، نعيم قداح - إفريقيا الغربية في ظل الإسلام وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبعة الوحدة العربية (دمشق،بلا) :126- 127.

86- البادق من بندق- الحكيم- الدوحة المشتكة: 31، وللمزيد عن أوصافه ينظر العمري- مسالك الأبصار :68، التعريف بالمصطلح الشريف: 27.

87- ابن الخطيب- معيار الاختيار: 81، وللمزيد ينظر موريس لومبارد- الذهب الإسلامي من القرن الحادي عشر الميلادي، بحوث في التاريخ الاقتصادي،ترجمة توفيق اسكندر (القاهرة،1961) :62 وكذلك

Messier,A.Ronald ,The Almoravids in the economic and Social History of the Orient ,Vol X711,Part ,1,1974p.38 .

88- ظلت منطقة ونقارة مجهولة، ولم يعرف بها لأهميتها كمنجم للذهب، إلا أن الدراسات الحديثة تحددها في المنطقة المحصورة بين المصبات العليا لنهري السنغال والنيجر، ويرى الباحثون أن ونقارة الموصوفة في المصادر العربية هي مناجم منطقة بامبوك وبيور. للمزيد ينظر محمد علي ياسين حامد- ذهب إفريقيا جنوب الصحراء ودوره في التجارة العربية الإسلامية منذ القرن الرابع

حتى القرن التاسع الهجري، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب (الموصل: 1987): 80- 84؛ وينظر إبراهيم علي طرخان- إمبراطورية غانة الإسلامية، ،الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (القاهرة، 1970) :68- 71 .

89 - **Robert July,A History of the African People (New York- 1970)p.53.**

90 - ابن الخطيب – الإحاطة :2/ 191 .

91 - ابن بطوطة – تحفة النظار: 698.

92 - وتعرف كذلك بـ"دمدم"، وتعيش هنالك قبائل بدائية، وقد كانت غانة قبل هذا العهد تحصل عليهم عن طريق الغزوات للمزيد ينظر- المسالك الإسلامية :111، زكي- الدول الإسلامية :85، أوليفر رولند،جون فييج، موجز تاريخ إفريقيا، ترجمة دولت صادق محمد السيد غلاب- الدار المصرية للتأليف والنشر (القاهرة، بلا):122 .

93 - ابن خلدون- المقدمة :1 / 292.

94 - تحفة النظار :697- 699 .

95 - مجهول- الاستبصار في عجائب الأمصار: 255؛ آدم متز- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ،ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (القاهرة،1947):2 / 316 .

96- تكدة: تقع شرقي النيجر ومن الصعب تحديد موقعها، غير أنها عرفت كمركز تجاري مهم بين جاو وايري على طريق الحج عبر الصحراء، للمزيد عنها ينظر **Bovill- The Golden Trade of the moors .p.92 .**

97- تحفة النظار :697- 698، وللمزيد عن نحاس السودان ينظر العمري – مسالك الأبصار: 64- 75 ؛عبد القادر زباديه – مملكة صنغاي في عهد الاسقيين (الجزائر،بلا) : 190 .

98- مشكلة الذهب في العصر الوسيط- من بحوث في التاريخ الاقتصادي، ترجمة توفيق اسكندر(القاهرة،1961):41.

99- فرنان برودل- من ذهب السودان إلى فضة امريكا/من بحوث في التاريخ الاقتصادي ترجمة توفيق اسكندر (القاهرة: 1961) :83؛ دافد سون بازل- إفريقيا تحت أضواء جديدة: 136 .

100- السعدي- تاريخ السودان : 9، 20- 21.

101 - تحفة النظار :681.

102- السعدي- تاريخ السودان :57 .

103- طرخان- دولة مالي: 156 .

104- القلقشندي – صبح الأعشى :5 / 298؛المجد – مملكة مالي :65 .

105- المقريزي – الذهب المسبوك :112- 113 .

106- السعدي – تاريخ السودان :51 .

107- ابن الخطيب – الكتيبة الكامنة :235.

108- ابن بطوطة- تحفة النظار :683- 684 ؛السعدي - تاريخ السودان :8.

109- القلقشندي- صبح الأعشى:283/5، وللمزيد عن قصر السلطان المالي ينظر حسن- انتشار الإسلام والعروبة :63.

مدينة وهران من خلال المصادر الجغرافية

أ. التالية سعدو*

المقدمة: اهتم الجغرافيون العرب بالمغرب الإسلامي، فوصفوا مدنه وعرفوا بها، ومدينة وهران، من مدن المغرب الأوسط التي حظيت باهتمام الرحالة والجغرافيين فوصفوها، وأبرز أهمية موقعها الجغرافي وخيراتها ودورها في المنطقة كحاضرة إسلامية أسسها المغراويون بمساهمة جماعة من البحارة الأندلسيين.

وفي هذه المداخلة سنتناول مدينة وهران من خلال ما سجله الجغرافيون العرب عنها، ونقترح أن مقدم نصوصا لبعض الجغرافيين العرب، والتي تمثل حصيلة ما سجلوه للتعريف بالمغرب ومدنه بصفة عامة خلال الفترة بين القرن الثالث، والقرن الثامن الهجري. وفيما يتعلق بهذه الفترة نلاحظ أن مساهمات الجغرافيين العرب عن مدن المغرب الأوسط، ليست كلها في مستوى واحد من حيث العمق ودقة التحليل وأن بعض المتأخرين ينقلون عن بعض المتقدمين كما هو الحال بالنسبة لياقوت الحموي الذي ينقل عن غيره.

وفي مايلي عرض لأهم المصادر الجغرافية التي استقينا منها النصوص المتعلقة بمدينة وهران وبخاصة موقعها الجغرافي وأهميته، وتأسيسها ودوافعه، وما اشتهرت به المدينة عموما.

ابن حوقل: المتوفي بعد سنة 367هـ/977م: هو أبو القاسم محمد بن حوقل، ولد في مدينة نصيبين في الجزيرة ومن المحتمل أنه قضى معظم حياته الأولى في هذه المنطقة قبل أن يغادرها إلى بغداد، ولهذا فهو يلقب بالنصيي والموصلي والبغدادي. وهو واحد من أولئك التجار الرحالة المثقفين الذين اتخذوا التجارة وسيلة لتفهم خصائص الأقاليم، وطبائع الشعوب. بدأ رحلته الشهيرة من بغداد في اليوم السابع من رمضان عام 331هـ، فجاب معظم العالم الإسلامي

*- المقالة في الأصل مداخلة شاركت بها المغفور لها بإذن ربها الأستاذة التالية سعدو- أستاذة مساعدة أ في تاريخ المغرب الإسلامي، قسم التاريخ، جامعة ابن خلدون، تيارت- في الملتقى الدولي الثاني حول "وهران: الهوية الإسلامية والثقافة المتوسطية" الذي نظمته وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بوهران يومي 4-5 جمادى الأولى 1430هـ/29-30 أبريل 2009م.

المعروف آنذاك مثل مصر، وشمال إفريقيا وأطراف الصحراء الكبرى والأندلس وصقيلية والجزيرة والعراق وإيران وخوارزم، وما وراء النهر وأرمينية وأذربيجان.

اطلع بن حوقل على كتاب "المسالك والممالك" لأبي إسحاق الفارسي المعروف بالإصطخري، فكتبه من جديد، محتفظا بعنوانه ونسبه إلى نفسه.طبع هذا الكتاب مرتين في ليدن: ففي الطبعة الأولى نشر باسم "المسالك، والمفاوز والمهالك" ثم نشرت هذه الطبعة بعنوان "صورة الأرض".

وابن حوقل يقدم لنا أول تعريف للمغرب في أواخر القرن الرابع الهجري بحكم تجوله في مختلف أقطاره، فقد كرس لهذا القطر الإسلامي مكانا حسنا في كتابه "صورة الأرض" بصورة عامة كما قدم وصفا دقيقا عن كل بلدة عن انفراد، وجاء وصفه لمدينة وهران شاملا وقيما تعرض فيه لأهمية مرساها، ولاقتصادها وسكانها.

المقدسي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، المتوفي سنة **380**هـ- الذي خصص كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" لوصف مختلف ولايات المملكة الإسلامية. وجاءت معلوماته عن المغرب ذات قيمة ولو انه ركز على بعض المراكز الحضارية الكبيرة في المغرب مثل فاس وسجلماسة وتيهرت والقيروان، أما معلوماته عن بقية المدن فهي ثانوية مقارنة بوصف سابقة ابن حوقل، أو لاحقة البكري، فذكره لبعض المدن لا يتعدى المسافات التي تربط بعضها البعض كقوله "وهران بحرية مسورة يقلعون منها إلى الأندلس في يوم وليلة"[1].

البكري: أبو عبد الله بن عبد العزيز بن محمد (ت487هـ/**1094**م) يعتبر كتابه" المسالك والممالك، أعظم ما صنفه من تواليف جغرافية الذي نشر البارون دوسلان، القسم الذي يتصل بالمغرب وهو يقوم أساسا على مجهود المؤلف الشخصي، وعلى المعلومات التي استقاها من معاصريه من العلماء والمسافرين، لكنه استقى أيضا من الكتاب السابقين مثل محمد بن يوسف الوراق[2] ومع أن البكري، ينقصه عنصر المشاهدة الشخصية فيما كتبه عن المغرب، إلا أن معلوماته عن هذا القطر قيمة فهو ينتقل بنا في بلاد المغرب من مرحلة لمرحلة لا يكاد يغادر مدينة أو قرية أو حصنا أو رباطا أو جبلا أو بحيرة أو نهرا إلا ذكره بتفصيل، وهذا ينطبق على ما أورده عم مدينة وهران حيث تحدث عن موقعها ومياهها المتدفقة وتحصيناتها وفي سياق كلامه عن ذلك عناية بتاريخها وتطوراته منذ أن أسست في **290** هـ، ويختم حديثه عنها بما اتصف بها سكانها.

الشريف الإدريسي(ت558هـ/1163م) وصف المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس مأخوذ من كتاب "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق".

هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن ادريس، ينتسب إلى بيت الأشراف الأدارسة الحموديين، ولد سنة 493هـ بسبتة، واخذ علومه الأولى في المغرب ثم انتقل إلى الأندلس حيث أقام فترة من الوقت في قرطبة أتم فيها دراسته ثم رحل إلى الأندلس والمغرب ومصر وآسيا الصغرى، وزار صقيلية واتصل بملكها (رجار Roger II) فقربه هذا إليه وكان "رجار" مولعا بعلوم الفلك والجغرافيا، فوجد في علم الإدريسي واتساع أفقه الجغرافي، ما جعله يتمسك به وعهد إليه "رجار" بتصنيف كتاب بصفة الأرض من واقع مشاهدته، فعكف الإدريسي على تصنيفه حتى أتمه في سنة 548هـ وأضاف إليه قسما سماه: "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق"[3]. والكتاب يزخر بمعلومات قيمة عن بلاد المغرب والأندلس ومعظمها معلومات شخصية استقاها من مشاهداته في رحلاته وأسفاره، ومن مصادر أخرى، وتعتبر مساهمة الإدريسي في التعريف بمختلف نواحي الحضارة المغربية مساهمة جوهرية، فقد جاء وصفه للمغرب ومدنه ومنها وهران شامل من حيث الامتداد الجغرافي والعمران والاقتصاد ولو أنه لا يعرفنا عن تاريخها و تطوره مثل ما يفعل البكري، مع ذلك وصفه لوهران مع وصف البكري وابن حوقل الرصيد الأساسي الذي تقوم عليه معرفتنا الجغرافية لهذه المدينة.

كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، لكاتب مراكشي من كتاب القرن السادس الهجري: كتابه يشتمل على معلومات تاريخية وجغرافية وأثرية دقيقة، وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام مختلفة: الأول يتضمن وصفا للمدن المقدسة بالحجاز، والثاني مختصر لوصف مصر والثالث ضمنه مشاهداته وملاحظاته في المغرب باعتباره مراكشيا، لكن ما أورده عن المغرب الأوسط ومدنه ومنها مدينة وهران فقد استقاه من سابقيه كالبكري.

ياقوت الحموي: هو أبو الدر ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي الملقب مهذب الدين (ت626هـ/1229م) كتابه معجم البلدان، وهو معجم جغرافي للعالم الإسلامي يمتاز باتساع مادته وغزراتها فهو إضافة إلى كونه معجم جغرافي يشتمل على تراجم للمشاهير من الكتاب والعلماء ورجال السياسة والحرب، وجاء وصفه لمدينة وهران كالآتي: وهران بفتح أوله وسكون ثانيه، وآخروه نون، مدينة على البر الأعظم، بينها وبين تلمسان سرى ليلة، وهي مدينة صغيرة على ضفة البحر وأكثر أهلها تجار لا يعدو نفعهم، أنفسهم ومنها إلى تنس ثماني

مراحل، وبعد ذلك ينقل وصف البكري لوهران، بتفاصيله، لكنه يضيف قوله أنه: ينتسب إليها أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله ابن خالد الهمداني الوهراني،[4] يروي عن أبي بكر أحمد بن جعفر القطيعي، روى عنه ابن عبد البر وأبو محمد بن حزم الحافظ الأندلسي.[5]

ابن سعيد: هو أبو الحسن علي بن سعيد بن موسى بن عبد الملك بن سعيد (ت685هـ/1274م)، ومؤلفه كتاب الجغرافيا يحتوي على معلومات غزيرة فيما يتعلق بالبلاد والبحار التي سافر إليها، ومع ذلك فإن مساهمته في التعريف بالمغرب ومدنه صغيرة الحجم مقارنة بما قدمه سابقيه، فقد وصف وهران في جملة وجيزة حيث قال: "...ومنها إلى فرضة وهران المشهورة ثمانون ميلا، وهي آخر فرض هذا الجزء من المدن العدوية، وميناؤها مشهور مأمون في الهول"[6].

الحميري: أبو عبد الله محمد بن عبد الله(ت866هـ/1461)، كتابه: الروض المعطار في خبر الأقطار: ما أورده حول مدينة وهران هو متابع لكتاب الاستبصار وتلخيص لما أورده كل من البكري والإدريسي دون إضافة شيء.

الموقع وأهميته: تقع مدينة وهران على ضفة البحر[7]، وهي على البر الأعظم من المغرب، وعليها سور تراب متقن وهي حصينة[8]. ومما زاد حصانة وهران، إحاطتها بالقرى والجبال الشامخة[9] والحصانة والمنعة هي من الشروط التي يتوجب توافرها في المدن الساحلية، وهذا ما يفهم من نص ابن خلدون: "ومما يراعي في البلاد الساحلية التي على البحر، أن تكون في جبل وأن تكون بين أمة من الأمم موفورة العدد تكون صريخا للمدينة متى طرقها طارق من العدو، والسبب في ذلك أن المدينة إذا كانت حاضرة البحر ولم يكن بساحتها عمران للقبائل أهل العصبيات، ولا موضعها متوعر من الجبل، كانت في غزة للبيات، وسهل طروقها في الأساطيل البحرية على عدوها[10].

هذا ويشترط ابن خلدون في المدن الساحلية والموانئ أن تكون قريبة من نهر أو يكون بإزائها عيون عذبة، فإن وجود الماء قريبا من البلد يسهل على الساكن حاجة الماء وهي ضرورية فيكون لهم في وجوده مرفقة عظيمة عامة[11].

وهذا الشرط توفر أيضا في وهران، فهي عند ابن حوقل والإدريسي تقع على واد يجري إليها من البر يشرب منه أهلها.[12] وهي عند البكري: "ذات مياه سائحة"[13] فهي إذن ذات موقع استراتيجي هام.

تأسيس المدينة ودوافعه: أجمع الجغرافيون العرب، على أن تأسيس مدينة وهران يعود إلى سنة 290هـ/902م، وأن الذي بناها جماعة من الأندلسيين البحريين وفي ذلك يقول أبو عبيد البكري: "وبني مدينة وهران محمد بن أبي عون ومحمد ين عبدون[14] وجماعة من الأندلسيين البحريين الذين ينتجعون مرسى وهران باتفاق منهم مع نفزة وبني مسقن[15] وهم أزداجة[16] وكانوا أصحاب القرشي سنة تسعين ومائتين فاستوطنوها سبعة أعوام.[17]

وقال مؤلف كتاب الاستبصار (ق6هـ): "بناها جماعة من الأندلسيين البحريين بسبب المرسى، بالاتفاق مع قبائل البربر المجاورين لها، فسكنوها مع قبائل من البربر يقال لهم بنو مسكين نحو سبعة أعوام"[18].

ويؤكد ذلك الحميري في قوله: "أسست في سنة تسعين ومائتين، وبناها جماعة من الأندلسيين البحريين بسبب المرسى للفتنة مع قبائل البربر المجاورين لها، فسكنوها مع قبيلة من البربر نحو سبعة أعوام[19].

هذه النصوص تتفق على تاريخ تأسيسها ومن بناها، لكنها لا تشير إلى اسم الخليفة الأموي الذي أمر ببنائها.

أما ليون الإفريقي (الحسن بن محمد الوزان الفاسي) ق9هـ/16م في كتابه: وصف إفريقيا يقول عند ذكره لمدينة وهران: "بناها الأفارقة الأقدمون على شاطئ البحر المتوسط"[20]، وهذا يعني أن نواة مدينة وهران كانت من قبل سكانها الأفارقة، وكانت عبارة عن قرية بربرية ضعيفة اسمها إيفري، ومعناها الكهوف إلى أن وقعت الهجرة الأندلسية الكبرى فحط بها كثير من رجال البحر الأندلسيين وأسسوا مدينة وهران الحديثة في سنة 290هـ/902م.[21]

ومن المرجح أن هذه القرية الصغيرة التي كانت نواة المدينة أخذت في النمو والتطور وأنها شهدت في نهاية القرن الثالث الهجري(290هـ)، وطلع القرن العاشر الميلادي(902م) تطورا واسعا في عمرانها ونشاطاتها بعد أن استقر بها عدد كبير من مهاجري الأندلس لكنها مع ذلك خربت عدة مرات وأعيد بناءها وهذا أيضا ما أجمعت عليه المصادر الجغرافية حيث ذكرت أن المدينة تعرضت في سنة 297هـ/907م إلى زحف قبائل كثيرة من البربر وطالبت من سكانها أن يسلموا لها بني مسقن لتقتص منهم بسبب مشاكل ودماء سالت بين الطرفين. فرفضوا، فنصبوا عليهم الحرب، وفرضوا عليهم الحصار، فخرج بنو مسقن ليلا هاربين واستجاروا بقبيلة ازادجة، وتغلب البربر المحاصرون عليها وأخرجوا من كان فيها وأضرموها نارا، فخربت وهران

عند ذلك، وبقيت سنين خربة، ثم تراجع الناس إليها وبنو فعادت إلى أحسن ما كانت عليه وذلك سنة298هـ بأمر أبي حميد داوس ابن صولاب[22] عامل تيهرت. ولي عليهم داود بن صولات اللهيصي محمد بن أبي عون فلم تزل في عمارة وكمال وحسن حال إلى أن وقع محمد بن يعلي بن صالح اليفرني بأزداجة في ذي القعدة من السنة المذكورة (298هـ) فبدد جمعهم وحرق مدينة وهران ثانية وخربها وكذلك بقيت سنين ثم تراجع الناس إليها وبنيت"[23].

هذا يعني أن وهران وبعد مضي سبعة سنوات على بنائها من قبل البحارة الأندلسيين، ظلت تتعرض للتخريب ثم يعاد بناؤها.

وأما عن الدافع من وراء تأسيسها من قبل البحارة الأندلسيين، فلا نجد في المصادر الجغرافية التي بين أيدينا ما يشير إلى ذلك إشارة صريحة على أنه يمكننا الوقوف عند بعض الدوافع الإستراتيجية الدفاعية والاقتصادية من خلال النصوص.

فالجدير بالذكر أن الأمويين، اعتمدوا على جماعات بحرية أندلسية لحماية سواحلهم وشن الغارات على أعدائهم، وقد انتشر هؤلاء في بلدان الساحل الشرقي الأندلسي التي كانت تعرف أيضا باسم البلاد البحرية.[24] وكانت لهذه العناصر مراس، ورباطات ودور صناعة وقواعد بحرية ومن أهم هذه القواعد: لقنت[25] وأقيلة[26] وكلها في شرقي الأندلس. وانتشر هؤلاء البحريون أيضا في بعض جهات الساحل الإفريقي الشمالي وأسسوا هناك عددا من المدن منها مدينة تنس[27] الحديثة التي أسسها بعضهم في المغرب الأوسط سنة 262هـ/875م، وكانوا يشتون فيها قادمين من الأندلس.هذا وقد أصبحت هذه المدينة مرفقا مهما إجتذب البربر، حيث تجمعوا فيها وسألوا أهلها" أن يتخذوها سوقا ويجعلوها سكنى، ووعدوهم بالعون والرفق وحسن المجاورة والعشرة، فأجابوهم إلى ذلك[28].

ومدينة وهران من المدن التي أنشأها البحريون كما سبق وأن ذكرنا ولعل الدافع وراء ذلك إستراتيجي لحصانة المدينة ولما يتمتع به مرساها من زوايا، فقد سماه البكري: مرسى جبل وهران وهو مرسى كبير مشتى من كل ريح[29]، وأضاف الإدريسي واصفا وهران "على ميلين منها المرسى الكبير، وبه ترسو المراكب والسفن السفرية، وهذا المرسى يستر من الريح وليس له مثال في مراسي حائط[30] البحر من بلاد البربر..."[31]، وأثنى ابن حوقل على مزايا هذا المرسى حيث وصفه قائلا: "ولمدينة وهران مرسى في غاية السلامة والصون من كل ريح، وما

أظن له مثلا في جميع نواحي البربر سوى مرسى موسى،[32] فقد كنفته الجبال وله مدخل آمن[33]، وقال ابن سعيد عن منائها: "وميناؤها مشهور مأمون في الهول"[34].

هذا وما يمكن استنتاجه من النصوص الجغرافية، من الدافع وراء تأسيس وهران، كونها قريبة من الأندلس "فهي تقابل مدينة المرية[35] من ساحل بحر الأندلس وسعة البحر بينهما مجريان[36]، ومنها أكثر ميرة ساحل الأندلس ولها على بابها مرسى صغير[37]، فمنها على حد قول ابن حوقل يحملون الغلال وإليها ترد السلاع[38]، وأما الغلال فهي عند الإدريسي "الفواكه والعسل والسميد والزبد، وإنتاجها الحيواني متمثل في البقر والغنم[39]، هذا يعني أنه كان بينها وبين الأندلس تقارب اقتصادي، فمحاصيل وهران كانت تجد طرقها إلى المرية، كما كانت السفن التجارية تتردد بين ميناء وهران وموانئ الأندلس. ذلك ما يجعلنا نقول أن هناك أيضا دافع اقتصادي من وراء بنائها.

لكن هل كانت الأندلس تسعى فقط إلى التقارب الاقتصادي من بناء مدينة وهران، أم هناك دوافع أخرى وفي مقدمتها الدافع السياسي؟ إن المصادر الجغرافية التي اعتمدنا عليها والتي تعرضت إلى بناء وهران لا تبرز ذلك، على أن ابن خلدون يؤكد لنا ذلك في قوله: "ونزل مرسى وهران من رجال الدولة الأموية محمد بن أبي عون ومحمد بن عبدون، فداخلوا بني مسكن وملكوا وهران بسبع سنين مقيمين فيها للدعوة الأموية"، حتى ظهرت الفواطم في إفريقية واستولوا على تيهرت، فضمت مدينة وهران إلى أعمالهم وكان ذلك سنة **297هـ**[40]، ونخرج من كل ذلك أن الأندلس كانت تربطها بوهران علاقة اقتصادية وسياسية.

محاسن وهران ومزايا سكانها: لقد تعددت أقوال الجغرافيون وأصحاب الرحلات في وصف محاسن وهران وبيان مزايا سكانها.

قال ابن حوقل وهو الرحالة والتاجر(ت**371**هـ/**981**م): "...وماؤها من خارجها جار عليها في واد عليه بساتين وأجنة كثيرة، فيها من جميع الفواكه، وفي حاضرتهم دهقنة وحدق وفيهم حمية مع الغريب وهي فرضة الأندلس، إليها ترد السلاع، ومنها يحملون الغلال والغالب على باديتها البربر من إزداجة"[41].

وأورد أبو عبيد البكري (ت**487**هـ/**1094**م) قائلا: "ومدينة وهران حصينة ذات مياه سائحة وأرجاء ماء وبساتين ولها مسجد جامع".

وفي عمل وهران قرية أهلها موصوفون بعظم الأجساد ومعروفون بشدة الأيدي، أخبرني غير واحد أنه رأى الرجل الكامل في الخلق المعهود يكون دون منكب الرجل منهم، وأنه كان منهم رجل يحمل ستة نفر ويخطو بهم خطوات يحمل على عاتقه وتأبط اثنين ويحمل على ذراعيه اثنين وأن رجلا منهم أراد عمل بيت فاقتطع ألفة كلخة وحمل على ظهره وسوى منها بيتا تاما معرشا[42].

وقال الشريف الإدريسي: "ووهران على مقربة من ضفة البحر الملح، وعليها سور تراب متقن، وبها أسواق مقدرة وصنائع كثيرة وتجارات نافعة، وهي تقابل مدينة المرية من ساحل بحر الأندلس، وسعة البحر بينهما مجريان، ومنها أكثر ميرة ساحل الأندلس، ولها على بابها مرسى صغير لا يستر شيئا، ولها على ميلين منها المرسى الكبير، وبه ترسو المراكب الكبار والسفن السفرية، وهذا المرسى يستر من الريح وليس له مثال في مراسي حائط البحر من بلاد البربر، وشرب أهلها من واد يجري إليها من البر وعليه بساتين وجنات، وبها فواكه ممكنة وأهلها في خصب، والعسل بها موجود وكذلك السمن والزبد، والبقر والغنم بها رخيصة بالثمن اليسير، ومراكب الأندلس إليها مختلفة وفي أهلها دهاقنة وعزة أنفس ونخوة"[43].

وقال عنها صاحب كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار: "وهي مدينة كثيرة البساتين والثمار، ولها ماء سائح وانهار كثيرة وأرجاء عيون، وهي من أعز البلاد. ولها نظر كبير فيه قرية كبيرة فيها آثار قديمة، وأهلها موصوفون بعظم الخلق وكمال القامة والآباء والشدة"[44].

وقال عنها ياقوت الحموي(ت626هـ/1229م): "وهران: بفتح أوله وسكون ثانيه، وآخره نون، مدينة على البر الأعظم من المغرب، بينها وبين تلمسان سرى ليلة، وهي مدينة صغيرة على ضفة البحر وأكثر أهلها تجار لا يعدو نفعهم أنفسهم، ومنها إلى تنس ثماني مراحل"[45].

ووصفها الحميري (ت866هـ/1461م) قائلا: وهي مدينة كثيرة البساتين والثمار، ولها ماء سائح من عيون وانهار وأرجاء كثيرة، وهي من غر البلاد ولها نظر كبير فيه قرى كثيرة وآثار قديمة، وأهلها موصوفون بعظم الخلق وكمال القامة والأيد والشدة، يكون الرجل الكامل من غيرهم إلى منكب الرجل منهم، واقتطع رجل منهم، ألف كلخة وحملها على ظهره يقيم بيتا يسكنه..."[46].

نستنتج مما قدمته المصادر الجغرافية أن وهران امتازت بمياهها المتدفقة وتحصيناتها القوية، ورحاوتها المائية الجميلة وأنها اشتهرت بالعمران حيث بها المسجد الجامع وبغلاتها المتنوعة من فواكه وعسل وسمن وزبد، وأن سكانها موصوفون بعظم الخلق وكمال القامة والشدة وأن الواحدة منهم يستطيع أن يحمل ستة أشخاص مرة واحدة، ويستطيع أن يبني كذلك منزلا في يوم واحد.

وخلاصة القول أن مساهمة الجغرافيين العرب في التعريف بمدينة وهران ليست كلها في مستوى واحد من حيث عمق النظرة ودقة الوصف، فمنهم من أشار إليها إشارة عابرة كما هو الحال بالنسبة للمقديسي وابن سعيد، كما أن المتأخرين منهم ينقلون كثيرا عن بعض المتقدمين. مع ذلك فقد ساهم هؤلاء الجغرافيون بالتعريف بهذه المدينة حيث ذكروا محاسنها وبينوا مزاياها الطبيعية والإستراتيجية.

الهوامش:

1-المقديسي شمس الدين أبي عبد الله بن أحمد بن أبي بكر، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تعليق محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى- 1424هـ/2003م- ص185.

2- هو أبو عبد الله محمد بن يوسف المعروف بالوراق(292هـ/904م-363هـ/973م)، ويلقب بالتاريخي لكثرة اشتغاله بالتأليف في هذا الفن، وهو أندلسي أصله من واد الحجارة، ثم هاجر به أهله إلى إفريقية واستقروا بالقيروان، ثم استقر بقرطبة، ألف فيها كتابا ضخما في مسالك إفريقيا، كذلك ألف في أخبار ملوكها والغالبين عليهم كتبا جمة، كذلك في أخبار تيهرت ووهران وتنس وغيرها- حسين مؤنس- تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس- ط:1 1967، ط2- 1986، ص73.

3- ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي- منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت- ط1 1970 ص44.

4- عاش في القرن الخامس الهجري الحادي عشر ميلادي، عالم من رجال الحديث والرواية.

5- الحموي شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، دار صادر بيروت 1404هـ/1984م، ج.5 ص385-386.

6- ابن سعيد- مصدر سابق، ص140.

7- هو محدد بالبحر المتوسط، ليون الإفريقي الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، ترجمة محمد بن حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي- بيروت- ط.2، 1933، ج1 ص30.

8- ابن حوقل أبو القاسم، سورة الأرض، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، ص79، البكري (أبو عبيد الله بن عبد العزيز بن محمد) المسالك والممالك، مكتبة المثنى، بغداد، ص70 الحميري، الروض المعطار، ص612، الحموي مصدر سابق ص 385.

9- الحسن الوزان- مرجع سابق ص30.

10- ابن خلدون عبد الرحمن، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر- دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- ط.1، 2006، ص353.

11- المصدر نفسه- ص352.

12- ابن حوقل- مصدر سابق- ص79، الإدريسي الشريف أبو عبد الله محمد ابن عبد الله- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق- مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة- 1414هـ-1994م المجلد الأول- ص252.

13- البكري- مصدر سابق- ص 70.

14- هم من أصول عربية، وبنو عون الوهرانيون من ولد صفوان بن عبد الله من بني عدي، ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد- جمهرة انساب العرب- تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون- دار المعارف- القاهرة- ط.4 ص160.

15- قبيلة مسكين أو مسغن بطن من بطون قبيلة أزداجة تسكن منطقة وهران، البكري مصدر سابق- ص70، ابن خلدون- العبر ج.6 ص294.

16- أزداجة ويعرفون أيضا وزداجة من بطون البرانس، وكانت مواطنهم بالمغرب الأوسط بناحية وهران، ابن خلدون- ص293.

17- البكري- المصدر السابق- ص70.

18-مجهول- كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار- نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد- دار النشر المغربية- الدار البيضاء- 1985م- ص133.

19- الحميري مصدر سابق- ص612.

20- الحسن الوزان، مرجع سابق- ص 30.

21- أحمد توفيق المدني-كتاب الجزائر-المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر- ط.2- 1984م- ص245.

22- ولاه عبيد الله المهدي. ابن خلدون- مصدر سابق- ص294.

23- البكري- مصدر سابق- ص70/الحموي- مصدر سابق- ص 386.

24- العذري أحمد بن عمر بن أنيس العذري، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك، تحقيق عبد العزيز الهواني- مطبعة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد- 1965م، ص86-78.

25- لقنت حصن من أعمال لاردة بالأندلس، الحموي- مصدر سابق- ج5 ص25.

26- أقيلة: **Aguilas** في شرق الأندلس.

27- تنس: مدينة عليها سور ولها أبواب عدة، ابن حوقل، مصدر سابق- ص 78.

28- البكري- مصدر سابق- ص61.

29- نفس المصدر- ص70.

30- الحائط: الجدار، جمع حيطان والبستان، والجدار يعني الساحل. الفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق التراث إشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة- بيروت- ط6- 1998م- ص663.

31- الإدريسي- مصدر سابق- ص252.

32- مرسى موسى: على كورة طنجة بالمغرب الأقصى، وهو مرسى مأمون وفيه نهر يريق في البحر، البكري- مصدر سابق- 105.

33- ابن حوقل- مصدر سابق- ص79.

34- ابن سعيد- مصدر سابق- ص140.

35- المرية: هي مدينة كبيرة من كرة إلبيرة من أعمال الأندلس، الحموي-مصدر سابق.ج.5 ص119.

36- الإدريسي- مصدر سابق- ص252.

37- نفس المصدر، ص252.

38- ابن حوقل- مصدر سابق- ص79.

39- الإدريسي- مصدر سابق- ص252.

40- ابن خلدون- مصدر سابق-ج6 ص294.

41- ابن حوقل- مصدر سابق- ص79.

42- البكري- مصدر سابق- ص70.

43- الإدريسي- مصدر سابق- ص252.

44- مجهول- مصدر سابق- ص134.

45- الحموي- مصدر سابق- ص385.

46- الحميري- مصدر سابق-ص612.

مدينة قسنطينة من خلال كتابات الجغرافيين والرحالة العرب (ق5-10هـ)

أ. د عبد القادر بوباية*

مقدمة: إن المدينة بوصفها المركز الذي تدور حوله حركة الإنتاج والتوزيع والتبادل الاقتصادي والثقافي، وباعتبارها ملتقى التيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية هي الخلية الحية الأساسية في حضارة كل مجتمع بشري في الماضي والحاضر، كما كانت الأرياف ولا تزال تابعة للمدن التي تخدمها من خلال مدّها بالمنتجات التي تحتاج إليها، وباستهلاك منتجاقما، إضافة إلى تزويدها بالخراج ومختلف أنواع الضرائب، وهي لا تكتسي أهمية ما إلا بوصفها خلفية للمدينة التي تدور في فلكها، وينطبق هذا الوصف بصورة خاصة على المدن في الحضارة الإسلامية.

إن النصوص التي يقدمها لنا الجغرافيون والرحالة العرب تلقي كل الضوء الممكن على المدن المغربية؛ فهي تصور الحركات السياسية، وتنقلات السكان، والإنتاج الزراعي والصناعي والآثار، كما تعكس بعض التيارات الفكرية والأدبية أحيانا.

إن مؤلفات الجغرافيين والرحالة العرب والمسلمين تمدنا بمعلومات غزيرة عن المدن عامة، ومدن المغرب الإسلامي بصفة خاصة، وبالتالي فهي تعتبر مصدرا لا يمكن الاستغناء عنه لكل مهتم بدراسة التاريخ.

وسأعمل من خلال هذه المقالة على إيراد وصف مدينة قسنطينة، وإبراز أهم التطورات التي شهدقما في الفترة الممتدة بين القرنين الخامس والعاشر الهجريين(**11-16**م)، وذلك بالاعتماد على نصوص مختارة لجغرافيين ورحالة عرب تكلموا عن هذه المدينة التي زاروها بأنفسهم، أو سمعوا عنها من قام بزيارقما مثل التجار والحجاج وغيرهم.

ومن أجل إنجازها اعتمدت على نصوص مقتبسة من البكري والإدريسي ومؤلف "الإستبصار" وياقوت الحموي وابن سعيد المغربي والحسن الوزان، وارتأيت تقديم ترجمة موجزة

* - أستاذ التعليم العالي في تاريخ المغرب الإسلامي- قسم التاريخ وعلم الآثار- جامعة وهران.

لهؤلاء الرحالة والجغرافيين، وذلك من أجل تعريف القرّاء بهم من جهة، وتحديد العصر الذي عاش فيه هؤلاء، ومن خلال ذلك تحديد الفترة الزمنية المتعلقة بالوصف من جهة أخرى.

وتجدر الإشارة هنا إلى ملاحظة هامة تتمثل في اختلاف الروايات بين أصحابها، ولعلّ الأسباب الرئيسة التي تقف وراء ذلك تكمن في اختلاف المصادر المعتمد عليها من طرف كل واحد من المؤلفين السابق ذكرهم، إضافة إلى اختلاف الفترة الزمنية التي كتب كل منهم فيها كتابه، وبالتالي تسجيله لمختلف التغيرات التي تطرأ على المدينة بين الفترات الزمنية التي تفصل بين كل كاتب وآخر.

لقد أورد هؤلاء الكتاب في مؤلفاتهم جملة من المعلومات التي تسلط الضوء على مدينة قسنطينة خلال الفترة الزمنية التي ألف فيها كل واحد منهم كتابه، ومن خلالها يمكن للدارس أن يأخذ فكرة عن أبرز التطورات الذي شهدها هذه المدينة خلال الفترة الزمنية الممتدة من القرن الخامس الهجري (**11**م) إلى القرن العاشر الهجري (**16**م) .

وصف البكري لمدينة قسنطينة: يعتبر أبو عبيد البكري، وهو عبد الله بن عبد العزيز بن أيوب من أشهر جغرافي القرن الخامس الهجري.

تتلمذ البكري على يد العذري وابن عبد البر، وألف الكثير من الكتب أهمها في الجغرافية كتاب "المسالك والممالك"، وكتاب "معجم ما استعجم"، وقد استقى معلوماته من العلماء المعاصرين له، والتجار الذين زاروا العدوة الأندلسية، كما استفاد من الكتاب السابقين له، وكانت وفاته سنة **487**هـ /**1094**م[1].

يقدم لنا أبو عبيد البكري في كتاب "المسالك والممالك" وصفا دقيقا لمدينة قسنطينة- التي يسميها قسطنطينة-؛ فيقول في بداية حديثه عنها: "إنها مدينة أولية"[2]، ولكنه لا يعطينا أية تفاصيل أخرى تثبت ذلك، أي تثبت قدم المدينة، ويشترك في هذه الصفة جلّ الجغرافيين والرحالة العرب والمسلمين الذين يكتفون عادة بهذه العبارة، ولا يقدّمون وصفا دقيقا لما يشاهدون من آثار تدلّ على مخلفات العصور القديمة، وعلى العكس من ذلك؛ فهو يمدنا بمعلومات قيمة تتعلق بالجانب البشري، حيث يقول: إنها "كبيرة آهلة"[3]، مما يعني أن قسنطينة في القرن الخامس الهجري كانت من المدن الكبرى في بلاد المغرب.

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى وصف موقع المدينة؛ فيقول: إنها "ذات حصانة ومنعة، ليس يعرف أحصن منها"، ويؤكد ذلك حين يقول: إنها تقع "على ثلاثة أنهار عظام تجري فيها

السفن"[4]، مما يدلّ على أن منطقة قسنطينة كانت غزيرة المياه في القرن 5هـ، ويضيف ليؤكد حصانة ومنعة المدينة أن هذه المجاري المائية "قد أحاطت بها...وتقع هذه الأنهار في خندق بعيد القعر، متناهي البعد"[5]، وهو ما يدلّ على وجود المدينة على ارتفاع كبير يجعلها في منأى عن هجمات الأعداء.

ومن أجل تسهيل عملية التنقل، ابتكر السكان وسائل تمكنهم من الاتصال بكل أجزاء المدينة، وفي هذا يقول البكري: "قد عقد في أسفله-أي الخندق- قنطرة على أربع حنايا، ثم بني عليها قنطرة ثانية، ثم على الثانية قنطرة ثالثة من ثلاث حنايا، ثم بني فوقهن بيت ساوى حافتي الخندق يعبر عليه إلى المدينة... ويسمى هذا البيت العبور لأنه معلق في الهواء"[6].

يتحدث أبو عبيد البكري أيضا عن التركيبة العرقية لساكنة المدينة قائلا: "ويسكن قسنطينة قبائل شتى من أهل ميلة ونفزاوة وقسطيلية، وهي لقبائل كتامة"[7]، وتجدر الملاحظة هنا أنه يجانب الصواب عندما يربط بين نفزاوة، وهم بنو يطوفت بن نفزاو بن لوا الأكبر بن زحيك بن مادغيس الأبتر[8]، وكتامة الذين ينسبون إلى أبيهم كتام أو كتم بن برنس[9]، وهو ما يعنى أن القبيلتين تنتسبان إلى جدين مختلفين، والشيء الوحيد الذي يربط بينهما هو الموطن؛ فجمهور كتامة كان مستوطنا بأرياف إقليم قسنطينة وشرق المغرب الأوسط من جبال أوراس جنوبا إلى سيف البحر بين عنابة وبجاية[10]، أما قبيلة نفزاوة فكانت تقيم جنوبي شط الجريد وما يتاخمه من إقليم طرابلس شرقا وصحراء عمالة قسنطينة غربا حتى سميت المنطقة بلاد نفزاوة[11].

ويختم البكري الفقرة المخصّصة لمدينة قسنطينة بإيراد معلومات تتعلق بالميدان الاقتصادي؛ فيقول: إن "بها أسواق جامعة ومتاجر رابحة"[12]، ويؤكد ذلك أهمية الموقع الجغرافي للمدينة حيث تعتبر نقطة اتصال بين شرق العالم الإسلامي وغربه، كما تربط المناطق الساحلية بالجنوب (الصحراء)، والملاحظ أيضا هو أن سكان قسنطينة يمتهنون في أغلبيتهم النشاط التجاري، وذلك في عصر البكري على الأقل.

وصف الإدريسي لمدينة قسنطينة: الإدريسي هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن إدريس الحمودي المعروف بالشريف الإدريسي، ولد بمدينة سبتة سنة 493هـ/1100م، واستقرّ بصقلية بناء على دعوة ملك النورمانديين، وفي مدينة بلرم صنّف كتاب "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" الذي أهداه إلى روجر الثاني سنة 1138م، وكانت وفاة الإدريسي في 1180م[13].

يبدأ الشريف الإدريسي وصفه لمدينة قسنطينة بالحديث عن النشاط الاقتصادي، حيث يقول: "ومدينة قسنطينة عامرة، وبها أسواق وتجارة، وأهلها مياسير ذوو مال وأحوال واسعة ومعاملات للعرب، وتشارك في الحرث والادخار، والحنطة تقيم بها في مطامرها مائة سنة لا تفسد، والعسل بها كثير، والسمن يتجهز به منها إلى سائر البلاد"[14]، وبذلك فهو يؤكد رواج النشاط التجاري بها، والذي سبق أن أكده البكري، لكن الشيء الجديد الذي يضيفه الإدريسي هو ازدهار الزراعة، وكأن هذه الحرفة الأخيرة قد استعادت نشاطها من جديد بعد توقف أو ركود اضطراري خلال القرن السابق يمكن تعليله بالدور الذي قام به الأعراب في هذه المناطق من إفساد وإغارة على الأخضر واليابس.

يضيف الإدريسي، وهو يتحدث عن المجال الزراعي؛ فيقول: "ولها مزارع الحنطة والشعير ممتدة في جميع جهاتها"[15].

إن اهتمام السكان بالنشاط الزراعي جعلهم ينتجون كميات زائدة عن الحاجة لذلك، وبالإضافة إلى تصدير قسم منه، فإنهم كانوا يقومون بتخزين الباقي من أجل استعماله في أوقات الشدّة، وما يدلّ على ذلك ما جاء به الإدريسي حيث يقول :"وفي كل دار منها مطمورتان وثلاث وأربع منقورة في الحجر، ولذلك تبقى بها الحنطة لبرودتها واعتدال هوائها"[16].

إضافة إلى النشاط الاقتصادي، يتكلم الإدريسي عن موقع المدينة، وطبيعة المواد التي اعتمد عليها في البناء؛ فيقول: إن "مدينة قسنطينة قطعة جبل منقطع مربع فيه بعض الاستدارة، لا يتوصل إليها من مكان إلا من جهة باب في غربيها ليس بكثير السعة"، ويضيف ما سبق أن أشار إليه غيره من الجغرافيين؛ فيقول :"وهذه المدينة أعني قسنطينة، يحيط بها الوادي من جميع جهاتها كالعقد مستديرا بها، وليس للمدينة من داخلها سور يعلو أكثر من نصف قامة إلا من جهة باب ميلة، وللمدينة بابان: باب ميلة في الغرب، وباب القنطرة في الشرق، وهذه القنطرة من أعجب البناءات لأن علوها يشف مائة ذراع"[17].

وبهذا يؤكد الإدريسي حصانة المدينة الطبيعية، والتي سبق أن أشار إليها البكري، كما سيؤكد عليها بقية الجغرافيين والرحالة العرب.

إن طبيعة موقع المدينة جعل سكانها يعتمدون عليه في إقامة منازلهم، ويؤكد الإدريسي ذلك حين يقول: "وليس في المدينة كلها دار كبيرة ولا صغيرة إلا وعينة بابها حجر واحد،

وكذلك جميع عضادات الأبواب؛ فمنها ما يكون بحجرتين، ومنها ما يكون بأربعة أحجار، وبناؤها من التراب، وأرضها كلها حجر صلد"[18].

وصف صاحب الاستبصار لمدينة قسنطينة: يعتبر "كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار" من المصادر الجغرافية الهامة، وقد ألفه مغربي مجهول كان بقيد الحياة في النصف الثاني من القرن السادس الهجري/12م[19].

يؤكد صاحب الاستبصار المعلومات التي أوردها كل من البكري والإدريسي، والمتعلقة بكبر وقدم مدينة قسنطينة، حيث يقول: "وهي مدينة كبيرة عامرة، قديمة أزلية"، ويختلف عنهما في ذكر ما يدلّ على ذلك حيث يقول: إن "فيها آثار كثيرة للأول"[20]، وهو ما يؤكد أن صاحب كتاب الاستبصار قد زار المدينة، وشاهد ما بقي بها من بناء الأمم السابقة.

يورد المؤلف نفس المعلومات المتعلقة بطبيعة المدينة وموقعها، حيث يقول :"ومدينة قسنطينة حصينة في نهاية المنعة والحصانة، لا يعرف بإفريقية أمنع منها، ليس لها في المنعة نظير غير مدينة رندة بالأندلس؛ فإنها تشبهها في وضعها، والخندق المحيط بها، والحافة المحدقة بها شبها كثيرا، ولكن قسنطينة أعظم وأكبر وأعلى، على جبل عظيم من حجر صلد، وقد شقّ الله ذلك الجبل؛ فكان فيه خندق عظيم يدور بالمدينة من ثلاث جوانب، ونهرها الكبير يدخل على ذلك الخندق، ويدور بالمدينة؛ فيسمع لجريانه في ذلك الخندق دوي عظيم هائل، وصوت مفزع لمن يقرب منه، وقد عقد الأولون على هذا الخندق قنطرة عظيمة بل هي ثلاث بعضها على بعض، وهي بالجو قربت من أعلى الخندق وعليها الدخول إلى باب المدينة وهي متصلة بالباب"[21].

لقد كان مؤلف الاستبصار أكثر دقة من البكري في وصف المدينة لأنه على عكس هذا الأخير قد زار المدينة عدّة مرّات، ويؤكد ذلك حين يقول :"وهذه المدينة من عجائب العالم قد دخلتها مرارا، وتأملت آثارها، ودخلت مواضع كثيرة فيها آثار للأول فتأملتها"[22]، وبذلك فهو لا يكتفي بتسجيل ما يسمعه من غيره، بل يربط ما يكتب بالمعاينة الميدانية المباشرة، والتي تعطي مصداقية أكبر لما يكتبه.

يؤكد صاحب الاستبصار أيضا ما أورده الإدريسي فيما يتعلق بالجانب الزراعي؛ فيقول إنها أي قسنطينة "كثيرة الخصب والزرع، ولها بساتين كثيرة الفواكه"[23]، وهو الكلام الذي يؤكد ازدهار النشاط الزراعي بهذه المدينة التي كانت جزءا من بلاد المغرب التي كان الرومان يسمونها "مطمورة روما".

ويختم المؤلف كلامه عن قسنطينة بمعلومات تتعلق بالجانب المناخي حيث يقول إنها: "كثيرة الرياح لعلوها وارتفاعها"[24]، وهو الأمر الذي يدلّ على تمكن المؤلف من معلومات جغرافية هامة، ذلك أن الارتفاع عن مستوى سطح البحر من العوامل الهامة المؤثرة في المناخ بحيث أن درجة الحرارة تنخفض كلما زاد الارتفاع، كما يؤثر الارتفاع أيضا في الضغط الجوي، وهو الأمر الذي يسبب تحرك الهواء من مناطق الضغط الجوي المرتفع نحو مناطق الضغط الجوي المنخفض، ويتأكد ذلك بجلاء عندما نعلم أن مدينة قسنطينة ترتفع عن مستوى سطح البحر بـ**1500**م.

وصف ياقوت الحموي لمدينة قسنطينة: هو ياقوت بن عبدالله الرومي الحموي الملقب بـ"مهذب الدين" الذي ولد سنة **574**هـ/**1178**م.

أسر في بلده صغيرا، وعاش ببلاد الروم، ثم ابتاعه تاجر ببغداد، وعاش بعد عتقه في سنة **596**هـ من نسخ الكتب بالأجرة، ومن أبرز مؤلفاته كتاب "معجم البلدان" الذي فرغ من كتابته سنة **621**هـ، وكانت وفاته سنة **626**هـ[25].

يؤكد ياقوت الحموي في كتابه حصانة مدينة قسنطينة؛ فيقول إنها:" مدينة وقلعة كبيرة جدا، حصينة عالية لا يصلها الطير إلا بجهد"[26]، وهو وصف يدل فعلا على موقع المدينة الحصين، ثم يحدد المؤلف موقعها الجغرافي فيقول:" وهي من حدود إفريقية مما يلي المغرب"[27]، كما يؤكد أيضا على طابعها الفلاحي حيث يقول:" وحولها مزارع كثيرة، وإليها ينتهي رحيل عرب إفريقية مغرّبين في طلب الكلأ"[28]، وتثبت هذه المعلومات استعادة المدينة لنشاطها الزراعي بعد سنوات القحط التي فرضها الأعراب على المناطق المنفصلة عن الدولة الفاطمية بعد انتقال حكامها إلى المشرق.

وينفرد ياقوت الحموي عن الجغرافيين السابق ذكرهم في هذه المقالة بإيراد جملة من المعلومات المتعلقة بأحد أعلام قسنطينة في النصف الأول من القرن السادس الهجري، حيث يقول:" وإليها ينسب علي بن أبي القاسم محمد أبو الحسن التميمي المغربي القسنطيني المتكلّم الأشعري، الذي قدم دمشق وسمع بها صحيح البخاري من الفقيه نصر بن إبراهيم المقدسي، وخرج إلى العراق، وقرأ على أبي عبد الله محمد بن عتيق القيرواني، ولقي الأئمة، ثم عاد إلى دمشق، وأكرمه رئيسها أبو داود المضرّج بن الصوفي.

ثم يضيف قائلا :" إنّ له تصنيف في الأصول سمّاه " كتاب تتريه الإله وكشف فضائح المشبه"، وتوفي في مدينة دمشق في الثامن عشر من شهر رمضان سنة 519هـ"[29].

وصف ابن سعيد المغربي لمدينة قسنطينة: ولد أبو الحسين علي بن موسى بن سعيد بن عبد الملك بن سعيد المعروف بابن سعيد المغربي في رمضان سنة 610هـ/1210م في قلعة عصب من أعمال غرناطة، اهتمّ بالجغرافية الوصفية والفلكية، ورافق أباه في رحلته إلى الحج، وزار جلّ بلاد الشرق، وهناك أكمل كتابا ضخما بعنوان" المغرب في حلى المغرب"، كما وضع كتابين في الجغرافيا: أولهما بعنوان "كتاب البديع"، ولا يزال مخطوطا، والثاني "كتاب الجغرافيا"، وكانت وفاة ابن سعيد المغربي سنة 685هـ[30].

ينفرد ابن سعيد المغربي الذي عاش في القرن السابع الهجري بتحديد الموقع الفلكي لمدينة قسنطينة حيث يقول: "وموضع[31] قسنطينة في جنوبها حيث الطول ست وعشرون درجة وأربعون دقيقة، والعرض ثلاث وثلاثون درجة واثنتان وعشرون دقيقة"[32]، كما يصف لنا موقعها الطبيعي؛ فيقول: "ولها نهر ينصب في خندقها العظيم الشرقي، يسمع له دوي هائل دائر من أعلى المدينة في قعر الخندق مثل ذؤابة النجم لبعد المسافة"[33]، ومعنى هذا الكلام أن المدينة تقع في أعلى جبل يشرف على خندق يقع في قعره نهر يحدث صوتا مرتفعا، وبسبب شدّة ارتفاع المدينة يظهر النهر منها وكأنه ذؤابة أي ذيل نجم، وهو كناية عن الارتفاع الشاهق للمدينة.

يضيف لنا بن سعيد معلومة تتعلق بالجانب السياسي حين يقول :"وهذه المدينة على آخر سلطنة بجاية"[34]، ويعني بذلك الانقسام الذي حدث للدولة الحفصية بعدما تمكن أبو زكرياء يحي بن أبي إسحاق بن إبراهيم من احتلال مدينة بجاية سنة 683هـ/1284م، والاستقلال بمدينتي بونة وقسنطينة وما وراءها من البلاد عن تونس، كما بايعه أهل مدينة الجزائر والزاب، واستمرّ هذا الانقسام إلى غاية سنة 694هـ/1294م[35]، وعلى إثره صار المغرب الأوسط مستقلا، ولو لفترة زمنية محدودة.

وصف الحسن الوزّان لمدينة قسنطينة: ولد الحسن بن محمد الوزّان بغرناطة حوالي سنة 888هـ/1483م، ثم انتقل إلى مدينة فاس أين تتلمذ على أعلام جامع القرويين.

قام الحسن الوزّان برحلات عديدة بحكم المهام السياسية التي أسندت إليه من طرف السلطان محمد الوطّاسي، إضافة إلى النشاط التجاري لأسرته، وخلال هذه الرحلات سجل جميع مشاهداته.

قام الحسن الوزّان بتسع رحلات مرّ خلالها ببلاد المغرب وهو في طريقه إلى المشرق، الأولى سنة **926**هـ/**1516**م، والثانية سنة **926**هـ/**1520**م، وهي السنة التي أسر فيها من طرف القراصنة الإيطاليين الذين قدموه هدية إلى البابا ليون العاشر-أصبح يدعى ليون الإفريقي- الذي استعان به في تأليف الكتب التاريخية والجغرافية واللغوية، ومن أبرز مؤلفاته "كتاب وصف إفريقيا" الذي أتمه عام **933**هـ/**1526**م، وفي سنة **957**هـ/**1550**م عاد إلى تونس التي عاش فيها إلى غاية وفاته[36].

مقارنة بالكتّاب السابقين، نلاحظ أنّ الحسن الوزّان قد خصّص حيزا هاما من كتابه للحديث عن مدينة قسنطينة، وذلك على مدى ست صفحات[37].

يبدأ المؤلف كلامه عن المدينة كغيره من الجغرافيين بالتطرق إلى طبيعة موقع المدينة بعد تأكيد قدم بنائها؛ فيقول إنها: "مدينة قديمة بناها الرومان، وهذا شيء لا يمكن إنكاره نظرا لأسوارها العتيقة العالية السميكة المبنية بالحجر المنحوت الأسود"[38]، إلا أن الملاحظ هو أن المؤلف لا يذكر أن المدينة كانت موجودة قبل الرومان الذين أعادوا بناءها في عهد قسطنطين بعدما هدمت سنة **311**م، وتمّ ذلك سنة **325**م[39].

يحدد المؤلف موقع المدينة؛ فيقول إنها: "واقعة على جبل شاهق، ومحاطة من جهة الجنوب بصخور عالية، يمرّ عند قدميها نهر اسمه سوفعمار، والضفة الأخرى لهذا النهر محاطة أيضا بصخور بحيث أن الشعب السحيق الواقع بين هذين الجرفين يستعمل كخندق للمدينة، بل هو أكثر نفعا لها من الخندق.

وفي الجانب الشمالي للمدينة أسوار في غاية القوة، بالإضافة إلى أنها تقع في أعلى قمة الجبل بحيث أن الصعود إلى قسنطينة لا يمكن إلا من طريقين صغيرين ضيقين: أحدهما من جهة الشرق، والآخر من جهة الغرب"[40]، ويؤكد هذا الكلام ما سبقه إليه بقية الكتاب الذين أجمعوا كلهم على موقع المدينة الحصين.

يولي الحسن الوزّان الجانب الاجتماعي والعمراني عناية هامة في كتابه حيث يقول، وهو يتكلم عن عدد سكان قسنطينة في عهده: إنها: " تستطيع نظرا لحجمها أن تضم ثمانية آلاف

كانون"- وهو كناية على عدد الأسر المقيمة بالمدينة-، وهو عدد كبير نسبيا بالنسبة للفترة التي يتحدث عنها المؤلف.

وفي الميدان العمراني والعلمي يذكر الحسن الوزّان أن المدينة "متحضرة جدّا، ومليئة بالدور الجميلة والبناءات المحترمة، كالجامع الكبير والمدرستين والزوايا الثلاث أو الأربع"[41]، ويدلّ هذا الكلام على درجة التطور الذي وصلته مدينة قسنطينة في عصر المؤلف، أي القرن العاشر الهجري (16م) من جهة، وعلى الاهتمام بالعلم من جهة أخرى على اعتبار أن المساجد والمدارس والزوايا هي المراكز التي كانت تعمل على نشر العلم والمعرفة بين صفوف أبناء المدينة.

ولتفسير ذلك الازدهار لا بدّ من الرجوع إلى الوضعية الاقتصادية التي كانت تميز المدينة في هذه الفترة، وفي ذلك يقول المؤلف، وهو يتحدث عن الجانب الاقتصادي: "وأسواق المدينة عديدة، حسنة التنسيق، بحيث أن جميع الحرف فيها مفصول عن بعضها البعض...وفيها عدد كبير من التجّار الذين يتعاطون تجارة الأقمشة الصوفية المصنوعة محليا، وبعضهم يرسلون الزيت والحرير إلى نوميديا، وكذلك يفعلون بالأقمشة.

كل هذه البضائع تستبدل بالتمر والرقيق، ولا توجد مدينة إفريقية يباع فيها التمر بثمن بخس كقسنطينة إذ يمكن الحصول على ثمانية أرطال أو عشرة من التمر بثلاث بايوتشيات[42] فقط"[43].

لايقتصر النشاط الاقتصادي على الصناعة والتجارة فقط بل يتعداه إلى الزراعة، وفي ذلك يقول الحسن الوزّان: "والأراضي الزراعية المحيطة بالمدينة كلها جيدة خصبة، ويبلغ إنتاجها ثلاثين ضعف ما يزرع فيها، وتوجد أيضا في السهل على طول النهر بساتين في غاية الجمال إلا أنها لا تنتج كثيرا من الثمار لأنهم لا يحسنون خدمتها"[44].

نلاحظ من خلال ما سبق التطور الاقتصادي الذي عرفته المدينة خلال القرن العاشر الهجري، أما مسألة قلّة إنتاج البساتين، وتعليل المؤلف له فيمكن ردّه إلى سبب آخر يتمثل في انعدام الأمن خارج المدينة، وهو ما يؤكده مؤلف كتاب "وصف إفريقيا" عند حديثه عن التجارة حيث يقول: إنّ أهل قسنطينة يجتمعون "مرّة في السنة في قافلة تذهب إلى نوميديا، يحملون إليها أقمشة الصوف المنسوجة في بلادهم...ويصحبون معهم بعض الأتراك من حاملي

البنادق توقعا للأعراب الذين كثيرا ما يهاجمونهم، ويستأجرونهم- أي الأتراك- بأعلى الأثمان"[45].

هذه هي الملامح البارزة التي رسمها الجغرافيون والرحالة العرب لمدينة قسنطينة انطلاقا من القرن الخامس الهجري وإلى غاية القرن العاشر منه، وهي ملامح تقدم لنا وصفا دقيقا لموقع المدينة المتميز بالحصانة والمنعة، كما تعكس الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعلمية التي مرّت بها هذه المدينة التي تعتبر نموذجا لواحدة من مدن المغرب الأوسط خلال هذه الفترة.

الهوامش:

1- إسماعيل العربي- المدن المغربية- المؤسسة الوطنية للكتاب-الجزائر-1984م-ص39-40.

2- أبو عبيد البكري- كتاب المسالك والممالك- تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري- الدار العربية للكتاب-بيت الحكمة- قرطاج (تونس)- 1992م- ج2 ص 728.

3- نفسه -ص 728.

4- نفسه -ص 728.

5- نفسه -ص 728.

6- نفسه -ص 728-729.

7- نفسه -ص63 .

8- مجهول- مفاخر البربر- دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية- دار أبي رقراق- الرباط- 2005م- ص 154/ابن خلدون عبد الرحمن- العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر- نشر أبو صهيب الكرمي- بيت الأفكار الدولية- الأردن-د.ت-ص 1610/عبد الوهاب بن منصور- قبائل المغرب- المطبعة الملكية- الرباط 1388هـ/1968م- ج1 ص306.

9- مجهول- مفاخر البربر- ص 143/ابن خلدون- العبر- ص 1627.

10- نفسه - ص 1627/ابن منصور-قبائل المغرب- ج1 ص.318

11- العبر- ص 1610/قبائل المغرب - ج1 ص306.

12- أبو عبيد البكري - نفس المصدر - ج2 ص 729.

13- إسماعيل العربي- نفس المرجع - ص 42-.43

14- الشريف الإدريسي- القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس- تحقيق إسماعيل العربي- ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر- 1983م- ص166.

15- نفسه- ص167.

16- نفسه- ص.167

17- نفسه- ص166.

18- نفسه- ص167.

19- محمد المنوني- المصادر العربية لتاريخ المغرب- منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط- 1404هـ/1983م- ج1 ص44.

20- مجهول- كتاب الإستبصار في عجائب الأمصار- تحقيق سعد زغلول عبد الحميد- دار النشر المغربية- الدار البيضاء- 1985م- ص165.

21- نفسه- ص.165

22- نفسه- ص166 .

23- نفسه- ص.166

24- نفسه- ص.166

25- إسماعيل العربي- نفس المرجع- ص45- 46 .

26- ياقوت الحموي- معجم البلدان- دار بيروت للطباعة والنشر- دار صادر للطباعة والنشر- بيروت- 1404هـ/1984م- المجلد الرابع- ص349.
27- نفسه- المجلد الرابع- ص349 .
28- نفسه- المجلد الرابع- ص349 .
29- نفسه- المجلد الرابع- ص349 .
30- إسماعيل العربي- نفس المرجع- صص51- 53 .
31- في الأصل موضوع.
32- ابن سعيد المغربي-كتاب الجغرافيا- تحقيق إسماعيل العربي- ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر- ط2- 1982م- ص.142
33- نفسه- ص.142
34- نفسه- ص.142
35- عبد الرحمن الجيلالي- تاريخ الجزائر العام- ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر- دار الثقافة- بيروت- 1402هـ/1982م- ج1 ص55.
36- خير الدين الزركلي- الأعلام- دار العلم للملايين- بيروت- ط11- 1995م- ج2 صص217-218/مقدمة وكتاب وصف إفريقيا.
37- الحسن بن محمد الوزان الفاسي- وصف إفريقيا- ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر- دار الغرب الإسلامي- بيروت- الشركة المغربية للناشرين المتحدين- الرباط- الطبعة الثانية- 1983م- صص 55-60.
38- نفسه- ص.55
39- عبد الرحمن الجيلالي- نفس المرجع- ج2 ص72 .
40- الحسن الوزان- وصف إفريقيا- صص 55- 56 .
41- نفسه- ص 56.
42- بايوتشي: عملة إيطالية قيمتها نحو سبعة سنتيمات ذهب.
43- نفسه- ص56.
44- نفسه- ص58.
45- نفسه- ص59.

قراءة في استراتيجية الفتح الإسلامي ببلاد المغرب من خلال حملة أبي المهاجر دينار"

أ. عبد الجليل قريان*

إن الحديث عن إستراتيجية الفتوحات الإسلامية في القرن الأول الهجري يستدعي الإحاطة بكل المعطيات التاريخية- والجغرافية والبشرية- التي ساهمت في بلورة الرؤية الواعية لمؤسسة الخلافة وقادة الفتح في تحقيق تطلعات الأمة نحو نشر الإسلام في مختلف بقاع الأرض. وإذا كان الإطار العام لسير هذه الإستراتيجية يندرج في الوظيفة الأساسية لمؤسسة الخلافة باعتبارها مركز القرار فإن قادة الفتح كانوا وفقا لمواقعهم في مختلف الجهات يشكلون أهم مصدر تستند إليه القيادة في رسم ملامح هذه السياسة وتوجيه طاقات الأمة نحوها. لذلك فإن الحديث عن حملات القادة وتنوعها هو جزء من الحديث عن السياسة العامة للدولة الإسلامية وتوجهاتها لعمليات الفتح.

لقد تركزت الفتوحات الإسلامية بداية في دائرة الجزيرة العربية مستهدفة إزاحة هيمنة القوى الكبرى التي كانت جاثمة على كامل الناحية الشمالية للجزيرة العربية وغربها، وقد تم من خلال ذلك فتح أقاليم العراق والشام ومصر. وفي مرحلة تالية كان من الضروري تجاوز هذه المرحلة إلى دائرة ثانية في إطار توسيع وتأمين المجال الجغرافي للدائرة الأولى فكانت التوجهات نحو ما بعد العراق والشام ومصر.

ففي الجهة الغربية لمصر وطيلة العقود الثلاثة التالية لفتحها (سنة20هـ) شهدت هذه الجبهة صراعا محموما بين المد الإسلامي المتنامي من جهة، وبين القوى البيزنطية التي تسيطر على الشريط الساحلي وعلى امتدادات متناثرة في داخل مناطق المغرب من جهة أخرى من أجل إحكام التموقع على الأرض وبسط النفوذ في البنى الاجتماعية.

* – أستاذ مساعد أ في التاريخ الإسلامي الوسيط– قسم التاريخ وعلم الآثار– جامعة قالمة.

لقد تنبه المسلمون منذ وقت مبكر إلى أن الحدود الغربية لمصر لن تكون آمنة من الارتدادات والتمددات البيزنطية إلا بعملية واسعة يكون هدفها إشغال الروم بنفسها ومتابعتها من خلال محورين أساسيين:

– المحور الأول: تكون وجهته الطريق الصحراوي الجنوبي البعيد نسبيا عن التأثيرات البيزنطية والذي يتناغم عسكريا مع خبرة المسلمين، وقد تمت من خلاله أسلمة مناطق زويلة وفدان، واستطاع المسلمون من خلال ذلك تأمين مساحات واسعة يكون لهم فيها موضع قدم يمَكّنهم من متابعة عمليات الفتح دون حذر أو خطر قد يؤخذون به عن غرة في خط رجعتهم.

– المحور الثاني تكون وجهته الطريق الساحلي نحو المراكز البيزنطية التي تمتلك بها تحصينات وحاميات كثيرة. لذلك توجه المسلمون لفتح برقة وأطرابلس في عهد عمرو بن العاص فاتح مصر، وأزيح البيزنطيون منها مؤقتا، وتمت كذلك عمليات أسلمة واسعة لقبائل البتر مثل نفزة ومكناسة وهوارة ونفوسة[1].

وعندما استقر الأمر لعبد الله بن سعد بن أبي سرح وبعد الدراسة الوافية للمعطيات والإمكانات المتاحة وقوة الخصم ونقاط ضعفه، تبين للمسلمين من الوجهة الإستراتيجية ضرورة ضرب الروم في صميم قوتهم وهي عاصمتهم في أفريقية "سبيطلة" التي كانت شبه مستقلة عن القسطنطينية[2] حتى يتمكن المسلمون من شلّ كل الإرادات التابعة لها رسميا[3]، لذلك كان الاهتمام بالتجهيز العسكري لهذه الحملة قد ارتبط مباشرة بمؤسسة الخلافة وعلى رأسها آنئذ عثمان بن عفان رضي الله عنه، ففي سنة 27هـ[4] جهز هذا الأخير جيشا بقيادة عبد الله بن سعد بن أبي سرح وضمنه مجموعة من كبار الصحابة عرفوا بالعبادلة [5] كإشعار قوي بالأهمية البالغة لهذه الحملة. وكانت نتائج هذه المعركة انهزام جرجير **gregore** وانفصام قوته، وتمكن المسلمون من إلحاق هزيمة كبيرة بالبيزنطيين في عاصمتهم الإفريقية. وكان فتح مدينة سبيطلة منعطفا حاسما في إدارة الصراع بين المسلمين والبيزنطيين إذ أكد هذا الفتح بأن المسلمين على هذه الأرض سيكونون القوة العظمى في مستقبل السنين، وأن موازين القوى أضحت في صالحهم وهي تتطور بمرور الزمن، وأن أيام البيزنطيين باتت معدودة.

إن انتصار المسلمين على الروم في سبيطلة كان زلزالا عنيفا هزَّ أركان الإمبراطورية البيزنطية، وكان له تأثير كبير ومباشر على العاصمة القسطنطينية التي لم تستوعب هذه الهزيمة في الجناح الغربي من الإمبراطورية واعتبرتها تهديدا حقيقيا لنفوذها ووجودها. وكانت تعتقد أن

عملا عسكريا تصحيحيا لهذا الخطأ قد يعيد الاعتبار للبيزنطيين كقوة كبرى. لذلك كانت الفكرة البيزنطية التوجه بحملة عسكرية بحرية ضخمة وغير مسبوقة[6] إلى الساحل المصري بالإسكندرية في محاولة لكسر شوكة المسلمين واسترجاع مصر، ويكونون بذلك قد مهدوا لاسترجاع إفريقية تبعا لذلك.

وكانت هذه الحملة في سنة 34 هـ إذ خرج البيزنطيون "في جمع لم يجتمع للروم قط منذ كان الإسلام"[7] على رأسه قسطنطين بن هرقل يتكون من 500 مركب مستغلين في ذلك خبرتهم البحرية وتفوقهم في السلاح البحري أمام المسلمين الذين لا يعرفون هذا النوع من الحروب.

ولأن مؤسسة الخلافة في المدينة المنورة تدرك الأثر النفسي الكبير الذي تركه الانتصار في سبيطلة على جموع المسلمين، والآثار السلبية الغائرة في جند الروم، فقد تقرر أن يكون عبد الله بن سعد بن أبي سرح قائد انتصار سبيطلة هو القائد العام الذي سوف يكون على رأس الجيش الذي يجابه جيوش الروم. وكانت معركة ذات الصواري معركة حاسمة وانتهت هي الأخرى بهزيمة شنيعة للروم، وقتل فيها قائدهم العام. وتأكد بعدها للروم استحالة استعادة الهيبة أو التفكير في مجابهة أخرى مع المسلمين في إفريقية. كما اطمأن المسلمون لمسيرة الفتح في ربوع إفريقية وبلاد المغرب.

وبعد تجاوز مرحلة الفراغ التي لحقت بالمسلمين جراء مشكلة الخلافة، واستتباب الأمر لمعاوية بن أبي سفيان فإن الفعل العسكري الإسلامي فيما يختص بالروم اتجه هو الآخر في محورين أساسيين:

– المحور الأول يتجه نحو العاصمة البيزنطية القسطنطينية بتجهيز حملة كبيرة نحوها ومحاصرتها بين سنتي 49هـ و50هـ، وكان فيها جلة من الصحابة"[8]. وكان الهدف الرئيس لهذه الحملة تأكيد قوة المسلمين وتصميمهم على مقارعة الروم ليس في بلاد المسلمين فحسب، بل تهديدهم في عقر دارهم وأمام أسوار عاصمتهم.

– المحور الثاني يتجه إلى إفريقية: ففي الوقت الذي كان المسلمون يحاصرون فيه القسطنطينية كانت ثمة حملة أخرى قد توجهت في سنة50هـ نحو بلاد المغرب بقيادة عقبة بن نافع الفهري الذي استطاع أن يصل إفريقية وأن يعيد فتحها، وأن يهزم جموع الروم المتبقية هناك. ويبدو أنه وجد ترددا في إسلام البربر بعد العودة السريعة لجيوش الفتح إلى الفسطاط وعودة بقايا الروم إلى احتلال المدن المفتوحة، ومستغلا انشغال الروم بحصار عاصمتهم، فقد

قرر أن يؤسس لميلاد أول مدينة إسلامية في بلاد المغرب يكون هدفها تأمين المكتسبات الميدانية والدعوية للفاتحين لاستمرار ومواصلة عمليات الفتح، وتكون أهم دعامة جغرافية في تحقيق الإستراتيجية الإسلامية نحو نشر الإسلام في كامل المنطقة. وقد صور عقبة بن نافع دوافع بناء هذه المدينة والهدف منه بقوله: "إن إفريقية إذا دخلها إمام أجابوه إلى الإسلام، فإذا خرج منها رجع من كان أجاب منهم لدين الله إلى الكفر، فأرى لكم يا معشر المسلمين أن تتخذوا بها مدينة تكون عزا للإسلام إلى آخر الدهر"[9].

وقد اختار عقبة بن نافع بناء مدينة القيروان في موقع يستجيب للاحتياجات والاعتبارات الأمنية والغذائية، خاصة وأن هاجس القوة البيزنطية من القسطنطينية كان لا يزال قائما في خلَدِ المسلمين نظرا للتفوق البحري الذي لا يزال الروم يتمتعون به، وكان محل قلق عند قادة الفتح، وقد أفصح عنه عقبة بقوله عندما سئل عن سبب اختيار المكان بعيدا عن البحر فقال:" إني خائف أن يطرقها صاحب القسطنطينية"[10]. وتم بناء مدينة القيروان[11] بين سنتي 50هـ-55هـ. وتنتهي بذلك الولاية الأولى لعقبة بن نافع ليحل محله الوالي الجديد أبو المهاجر دينار. وكانت أهم نتائج بناء هذه المدينة التأسيس العملي للاستقرار النهائي في المنطقة، ورسوخ أسلمة البربر، وافتراق أمر الروم والتجاؤهم إلى الحصون[12].

لقد كان بناء مدينة القيروان في حد ذاته فتحا مبينا للمسلمين، إذ وفرت عليهم وعلى جنود الفتح خاصة جهودا مضنية، وكانت موطئا أساسيا في الاستقرار وتأمين مستقبل الفتح السياسي والدعوي، وفتحت بذلك مجالات أوسع وأفاقا أرحب نحو المستقبل الذي تكون عليه المنطقة بأسرها.

التعريف بشخصية أبي المهاجر: رغم أن أبا المهاجر دينار كان من قادة الفتح لبلاد المغرب فإنه لم يحض باهتمام خاص من قبل المؤرخين[13]، وكل ما هو موجود بين أيدينا من المصادر يكتفي بالإشارة إلى اسمه وكنيته. فاسمه دينار وكنيته أبو المهاجر. وتجمع المصادر على أنه كان مولى[14] لمسلمة بن مخلد الأنصاري[15]. وينفرد خليفة بن خياط بنسبته إلى الأنصار[16]، وهي نسبة مستبعدة لإجماع المؤرخين على أنه مولى للأنصار، ولأنه لو كان أنصاريا لكان نسبه واضحا، ولتتبعه المؤرخون كغيره من الأنصار، ولاحتفل به أصحاب كتب التراجم المتعلقة بالصحابة، ولكن يبدو أنه كان مولى لمسلمة بن مخلد الأنصاري في المدينة المنورة[17]، ثم رحل معه إلى الشام أثناء الفتنة بين علي ومعاوية رضي الله عنهم، ثم انتقل معه إلى مصر حيث كان مسلمة مهندسا

لعملية استيلاء معاوية على مصر سنة 38هـ[18] بعد معركة صفين، ومن هنا يمكن أن نفهم ذلك الاضطراب الذي وقع فيه المؤرخون بين من يجعله أنصاريا ومن يضعه مولى الأنصار أو مولى الأنصاري.

أما عن ملامح شخصيته فيمكننا تبيُّنها من اختيار مسلمة له كقائد لقوات الفتح خلفا لعقبة بن نافع الفهري، وموافقة خليفة المسلمين معاوية بن أبي سفيان على ذلك. فبالإضافة إلى كونه قد أبلى بلاء حسنا في معاضدة صف معاوية بن أبي سفيان في الفتنة إلى جانب مولاه مسلمة في كل من الشام ومصر، وتمتعه بنشاط وحركة دائبة واكتسابه لخبرة عسكرية طويلة فإنه كان يمتلك شخصية قوية وطموحة تعتمد السياسية والدهاء أبانت عنها حملته التي قادها بنجاح كبير في المغرب. ونشعر بأن الرجل كان يتوق لأن يكون من القادة البارزين لما يتمتع به من عناصر قوة كان يدركها في نفسه، وكان يلح على مسلمة بن مخلد وهو والي مصر أن يعطيه فرصة إثبات قدراته وإفادة عمليات الفتح بها وأنه جدير بالمهمات الكبرى، نشعر بتلك الشخصية التواقة من خلال رد مسلمة على من جاء معاتبا له عندما أسند لأبي المهاجر ولاية إفريقية بدلا عن عقبة رغم سابقته وفضله وبنائه للقيروان:" إن أبا المهاجر كأحدنا صبر علينا في غير ولاية ولا كبير نيل فنحن نحب أن نكافئه ونصطنعه"[19].

كما كان أبو المهاجر دينار على اطلاع واسع بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وسياسته في حروبه وغزواته وتأليفه للناس إذ كانت الدعوة ونشر الإسلام الهدف الأساس الذي تنطلق منه ومعه وإليه الفتوح، وقد ذكّر عقبة عندما بادر بالإساءة إلى كسيلة بقوله: "بئس ما صنعت، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتألف جبابرة العرب، وأنت تأتي رجلا جبارا في قومه، في دار عزة قريب العهد بالشرك فتهينه"[20].

ويمكننا أن نكشف عن جوانب دقيقة في شخصيته عن رجل متمكن متمرس في دراسته لمجتمع إفريقية، عارف بالأجناس التي تشكله، ومطلع على عاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم[21]، وقد استخدم تلك المعرفة بشكل جيد في إدارة حملته، واستطاع أن يصل إلى قلوب البربر ويستولي على حب وتقدير قائدهم وأن تسلم قبيلته برمتها، ويصبح القائد كسيلة صديقا حميما له. ولعل هذه أول مرة في تاريخ الفتح يستطيع فاتح أن يسلم على يديه قائد ويسلم بإسلامه جميع أفراد قبيلته.

وكان أبو المهاجر يتمتع بصبر كبير وصدق وإخلاص لدينه وأمته، فرغم أنه تعرض لمضايقات وإحن على يدي عقبة بن نافع، فإنه كان ناصحا له وهو في سجنه موثقة يداه[22]، يشير عليه بأحسن الآراء حتى يجنبه المخاطر ويجنب جيش الفتح الهزائم رغم إعراض عقبة بن نافع عنه. ولقد سجل له التاريخ صموده وقمة عطائه مع عقبة وجنوده في موقعه تهودة، فرغم أن عقبة فك وثاقه وأمره باللحاق بالمسلمين في القيروان وأن يكون أميرا عليهم فإنه أبى ذلك وأصر على البقاء في ساح المعركة إلى أن استشهد مع عقبة في معركة تهودة بالقرب من مدينة بسكرة سنة 63هـ[23].

ولاية أبي المهاجر دينار: ترتبط ولاية أبي المهاجر دينار لإفريقية ارتباطا وثيقا بوالي مصر مَسْلَمَة بن مُخَلَّد[24] الأنصاري الخزرجي[25] الذي كان هو الآخر واليا لمصر من قِبَل معاوية منذ سنة 47هـ[26]. في هذه الأثناء لم تكن ثمة ولاية إفريقية قد اتضحت معالمها إلا بعد أن أكمل عقبة بن نافع بناء مدينة القيروان سنة 55هـ، عندها كان من اللازم أن ترتبط بالخلافة إداريا. ولما كانت هذه الولاية فتية فقد ضمها وجمعها الخليفة معاوية بن أبي سفيان لأول مرة إلى ولاية مصر وذلك سنة 55هـ[27] عند اكتمال بنائها من طرف عقبة.

أصبح مَسْلَمة والي مصر في سنة 55هـ هو المسئول المباشر عن ولاية إفريقية، فرأى أن يعزل عقبة عن مدينته التي انتهى من بنائها وأن يولي مولاه أبا المهاجر دينار ولاية إفريقية في السنة نفسها[28].

وحتى نتبين بأن أمر عزل عقبة وتولية أبي المهاجر دينار كان عن دراية تامة بظروف عمليات الفتح وتتبع أثار الحملة الأولى لعقبة، و لم يكن نزوة من قبل مسلمة[29]، يجب أن نؤكد بأن مسلمة هذا من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأنصار، إذ أسلم بالمدينة المنورة وعمره أربع سنين، وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمره أربع عشرة سنة[30]، أي أنه عاش زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان مستشارا لعمرو بن العاص، ومشاركا في فتح الإسكندرية سنة 21هـ، وفي أحداث الفتنة كان من الذين أظهروا الطلب بدم عثمان، وتوجه نحو الشام وانضم إلى فريق معاوية، وكان قائدا في معركة صفين[31] ، ثم انتقل إلى مصر[32]، وكان سنة 38هـ مهندسا لعملية استيلاء معاوية على مصر بعد مراسلات بينهما[33]. وفي سنة 47هـ أصبح واليا عليها من قبل

معاوية، إلى أن كانت سنة 55هـ جمع معاوية ولاية إفريقية ومصر لمسلمة وكان عمره إذ ذاك 59 سنة (أو 55 سنة).

إن مسلمة بن مخلد تمتع إذن برصيد من العلم والخبرة جعلته يقدر الآثار السلبية التي شعر بها البربر وهم يرون الشدة التي جابههم بها عقبة، وهي شدة اقتضتها طبيعة المرحلة وطبيعة العمليات العسكرية[34]، وكيف اقتحم عليهم المنطقة ببناء القيروان، فكان لزاما على مسلمة أن يغير هذه الشخصية التي أصبحت صورتها مخيفة لمجتمع إفريقية ومعرقلة لنشر الإسلام، وأن يستبدلها بشخصية تتمتع برحابة صدر كبيرة، وبليونة وسلاسة، حتى تمحو ما انطبع في خَلَد السكان عن الفتح وعن تعاليم الإسلام. ولأنه يرى أن مرحلة جديدة سوف تعيشها إفريقية، فكان اختياره لأبي المهاجر يتجه أساسا في هذه الوجهة، وحتى تكون بداية الاحتكاك الفعلي بالمسلمين في هذه المدينة معبرة فعلا عن السماحة الإسلامية والأخلاق النبوية.

صحيح أن مَسْلمة أراد أن يكافئ مولاه أباه المهاجر نظير بلائه في صفوف معاوية[35]، ولكنه لو لم يكن قد خَبَر شخصيته التي يتوفر عليها والتي سوف تكون الأنفع لعمليات الفتح في هذه المرحلة الجديدة لما كان اختياره له، كيف لا وكثير هم أولئك الذين ساهموا بجد أكثر من أبي المهاجر ولم يكونوا من الموالي لم يرشحهم مسلمة لذلك، وآثر أبا المهاجر[36].

نشاط أبي المهاجر: إن أبا المهاجر في إطار حملته على إفريقية ببلاد المغرب كان يسير وفقا لإستراتيجية مبنية على تفاعل بين عنصرين أساسيين:

أولا: شخصية أبي المهاجر وطموحه الكبير في القيادة وتولي شؤون إفريقية وإثبات حنكته وجدارته التي أفصح عنها مسلمة بن مخلد، وتميزه عن غيره بسياسة حكيمة تعتمد الليونة في غير ضعف والقوة في غير شطط، ورؤيته البعيدة في استغلال أية فرصة لنشر الإسلام وتوسيع مجاله الحيوي في الجغرافيا الطبيعية والبشرية.

ثانيا: الدراسة الوافية لمسار ووسائل وأساليب ونتائج الحملات السابقة وخاصة الحملة الأولى لعقبة بن نافع والاستفادة من كل هذا الرصيد واستثمار إيجابيته وتجاوز أخطائه.والاستفادة من التموقع الجديد للمسلمين بعد بناء مدينة القيروان. وكل ذلك في نطاق الإستراتيجية العامة للخلافة في توسيع عمليات الفتح ونشر الإسلام في بلاد المغرب.

ولذلك فقد شعر أبو المهاجر أن ثمة مشاكل حقيقية تعرقل مسار عمليات الفتح وتَحُدُّ من جهود الفاتحين بل وتجعل المنطقة كلها رهنا بهذه المعقبات، ويمكن اختزالها فيما يلي:

1- مشكلة الصورة الإسلامية التي شوهت أو تهلهلت لدى البربر بفعل المبالغة في الجانب العسكري خاصة ما قام به عقبة في حملته الأولى من إفراط في استخدام القوة واقتحامه المنطقة ببناء مدينة القيروان.

2- مشكلة بقايا الروم على طول الساحل وتحالفهم المؤقت والمصلحي مع أطراف بربرية في الداخل واعتبارهم جزءا من المشكلة التي تبعد البربر عن الإسلام.

3- مشكلة الاستقرار والمقام الذي يجب أن توفر له كل أسباب النجاح والديمومة، والذي يكون وراء كل استمرار في عمليات الفتح.

من جانب آخر كان أبو المهاجر على دراية تامة بالتناقضات العقائدية (مسيحية-يهودية-وثنية) والمذهبية[37] التي تعاني منها المنطقة والتي أورثت أحقادا كبيرة وضغائن لا تقهر[38] وكان من نتائجها الثورات التي لا تكاد تهدأ بين البربر والبيزنطيين[39]، وداخل البيزنطيين أنفسهم، ولذلك أحاط البيزنطيون أنفسهم بالتحصينات اللازمة لحمايتهم من الخطر البربري بنيت على عجل فوق الأنقاض الرومانية واستعملت فيها البقايا الرومانية[40]. كما كان أبو المهاجر يتلمس الضعف الكبير الذي أصبحت عليه العقيدة المسيحية والفراغ الذي كان سمة بارزة في هذا العهد عند البربر ذاتهم.

ولقد توضحت رؤية أبي المهاجر في إطار تفاعله مع المعطيات الميدانية والبشرية، وكان يعتقد أنه في مرحلة جديدة تختلف عن سابقاتها، وتبلورت إستراتيجيته فكانت متجهة في المحاور التالية:

المحور الأول: إصلاح صورة الإسلام والمسلمين لدى البربر: كان الاهتمام الأول عند أبي المهاجر دينار هو محاولة إعادة تشكيل الصورة الحقيقية للدعوة الإسلامية في إطارها الصحيح الذي يعتمد على الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وهذا الأمر تمكن أبو المهاجر من استيعابه وتطبيقه عمليا في الميدان والتحجيم من استعمال القوة إلا في الضرورات القاهرة واستغلال أية فرصة للدعوة والمصالحة حتى يستيقن الجميع أن المسلمين لم يأتوا غازين بل جاؤوا فاتحين بدين جديد.

ولا نشك أن هذه الإستراتيجية قد ساهمت في فتح مجموعة من المدن لعل أهمها مدينة ميلة ومدينة قسنطينة والمناطق المجاورة لها، ذلك أن المؤرخين لم يتحدثوا عن أية مواجهة بين أبي المهاجر وسكان هذه المناطق. كما ساهمت هذه الإستراتيجية فيما بعد وبشكل فعال في ردم

تلك الفجوة الكبيرة التي كانت بين الفاتحين والبربر حتى تمت أسلمتهم جميعا في عهد إسماعيل بن أبي المهاجر[41] سنة 100هـ في خلافة عمر بن عبد العزيز[42].

المحور الثاني: أسلمت قبيلة أوربة: كان الهاجس الذي سيطر على أبي المهاجر دينار كيفية الوصول إلى قلوب وعقول قبيلة من أعظم القبائل البربرية في ذلك الوقت والتي لا تزال خارج الإطار الإسلامي، فقد أسلم الكثير من البربر البتر ممثلة في قبائل نفوسة وهوارة ومطغرة ونفزاوة[43] وغيرها منذ البدايات الأولى للفتح الإسلامي في برقة وطرابلس وفزان وزويلة، وانتشر الإسلام بينهم، وأصبحوا جزءا من جيش الفتح ذاته ومع عقبة بن نافع. أما القسم الثاني من البربر وهم البرانس الذين لا تزال علاقتهم بالحضارة البيزنطية قائمة وهم الأغلبية الضاربة في بلاد المغرب الإسلامي حتى قال عنهم الإصطخري في المسالك والممالك: "وسائر البربر الذين هم البرانس فمفترشون في سائر المغرب"[44] بقي هذا القسم خارج الإسلام، وإذا ما تمت أسلمة البرانس فقد تمت أسلمة البربر كلهم. وكانت قبيلة أوربة هي المالكة لزمام البرانس كلهم يأتمرون بأمرها وينتهون بنهيها، وكانت لها الغلبة والريادة على باقي بطون البرانس، وقد صور ابن خلدون نفوذ هذه القبيلة بقوله: "وكان التقدم لعهد الفتح لأوربة هؤلاء بما كانوا أكثر عددا وأشد بأسا وقوة...، وكان أميرهم بين يدي الفتح سكرديد بن زوغي بن بارزت بن برزيان وولي عليهم مدة ثلاث وسبعين سنة، وأدرك الفتح الإسلامي ومات سنة إحدى وسبعين[45] وولي عليهم من بعده كسيلة بن لمزم الأوربي فكان أميرا على البرانس كلهم"[46].

وكان أبو المهاجر يدرك جيدا انضباط قبيلة أوربة وخطرها وأهميتها في كسب المنطقة كلها لحضيرة الإسلام وأن إسلامها سوف يكون منعطفا حاسما في التاريخ الإسلامي لبلاد المغرب، ولذلك ما أن استقرت أموره في القيروان حتى توجه في نفس سنة 55هـ[47] نحو معاقل هذه القبيلة نواحي تلمسان واستنفر لذلك كامل طاقته العسكرية، ولم يترك بالقيروان سوى الشيوخ والنساء[48].

واستطاع أبو المهاجر أن يصارع هذه القبيلة (البرانس) في البداية وأن يظفر بقائدها كسيلة والذي كان قد أسلم قبلُ في بدايات الفتح[49]، ووفقا لسياسته الحكيمة فقد ذكره بالإسلام مرة أخرى وأسلم كسيلة[50]. ولكن أبا المهاجر لم يتوقف عند هذا الحد بل أحسن إليه وصاحبه و لزمه في حله وترحاله[51]. وكان من ثمرات ذلك أن أسلمت قبيلته أوربة كلها بإسلام كسيلة

وأصبحت جزءا من المسلمين الفاتحين، وأصبح المغرب بإسلامهما يكاد يغمره الإسلام في كل جوانبه، وحقق أبو المهاجر عنصرا هاما من إستراتيجية ليتفرغ إلى عنصر آخر.

المحور الثالث: تصفية بقايا الوجود الرومي في الداخل والساحل: بعد أن قضى المسلمون على عاصمة البيزنطيين في إفريقية سبيطلة سنة 27هـ جاء بناء القيروان لمحاصرة الروم في الساحل ومحاولة الفصل بينهم وبين أطراف من البربر المتحالفين معهم مصلحيا، وقد أفلحت هذه الأحداث في انحصار الوجود البيزنطي في الشريط الساحلي[52] وإن بقيت بعض امتداداته في الأماكن البعيدة عن التواجد الإسلامي.

وكان أبو المهاجر على وعي تام بأن هناك تحالفات مصلحية مؤقتة بين الروم وبعض الأطراف من البربر وكان مبعثها الخوف من التواجد الإسلامي الفتي على المنطقة، لذلك كانت حملته نحو تلمسان تهدف إلى تصفية الوجود الداخلي للروم على طول الخط الواصل بين القيروان وغرب تلمسان وذلك بفك وكسر التحالف المصلحي بين البربر وبقايا الروم ووضع تحالف أبدي بين الفاتحين والبربر بأسلمة قبيلة أوربة ومن ورائها البرانس كما أسلفت الإشارة إلى ذلك، وحتى ينحصر نشاط الروم في الساحل وتصفى منهم المنطقة الداخلية ويتم التوجه بعد ذلك نحوهم في الساحل.

ولما تمت تهيئة المجال الداخلي بإسلام قبيلة أوربة وفتح منطقة تلمسان التي أقام بها أبو المهاجر عيونا للماء[53] إشارة منه إلى الإقامة والاستقرار بجيشه معه كسيلة وقبيلته، رجع إلى القيروان ومنها توجه نحو قرطاجنة لتهديد الروم في أخطر جبهة كانت لا تزال قائمة للروم وهي مدينة قرطاجنة[54] الساحلية وذلك سنة 59هـ وقامت بين الطرفين حرب ضروس كثر فيها القتل وصبر المسلمون، وانتهت بعقد معاهدة صلح بينهما[55]، ثم بعد ذلك تم فتح جزيرة شريك[56] من قبل حنش بن عبد الله[57] الصنعاني[58]. ولما تم الانتهاء من قرطاجنة ومن جزيرة شريك كانت وجهة أبي المهاجر نحو مدينة ميلة سنة 59هـ.

فتح مدينة ميلة ولماذا اختارها أبو المهاجر قاعدة له؟؟: لعله من المفيد جدا التأكيد على أن حملة أبي المهاجر دينار إلى مدينة ميلة والمقام بها واتخاذها مقرا لقيادته نحو سنتين أمر يمكن حسمه من الناحية التاريخية ذلك لأن الدكتور حسين مؤنس في كتابه "فتح العرب للمغرب"[59] الذي كان ولا يزال من المؤلفات التي تحظى باهتمام الباحثين والأساتذة الجامعيين في معرض حديثه عن مصادر كتابه ومن بينها كتاب أبي المحاسن ابن تغري بردي" النجوم الزاهرة في ملوك مصر

والقاهرة[60]" أعطى انطباعا بأن المصادر التاريخية لم تول فتح ميلة أهمية ولم تدون حيثياتها، يقول: "بيد أن أبا المحاسن انفرد بأخبار لها أهميتها كذكره التفاصيل الخاصة بحملة دينار أبي المهاجر على قرطاجنة (وعلى ميلة) وهي أخبار أغفلها كافة مؤرخي المشرق[61]، ولو لم يكن أبو المحاسن قد عني بإثباتها لظلت أعمال أبي المهاجر سرا مغلقا لا نعرف عنها إلا الشذرة اليسيرة التي أوردها ابن خلدون عن حملة تلمسان"[62].

والحقيقة أن ثمة من المؤرخين المشارقة والمغاربة من تحدث عن هذه التفاصيل نفسها ولم يكن أبو المحاسن (ت874هـ) سوى ناقلا أمينا عنهم، فهو ينقل نقلا حرفيا تقريبا ما أورده الذهبي (ت748هـ) في كتابه تاريخ الإسلام في حوادث 59هـ (أبو المحاسن ينقل كثيرا عن الذهبي): "وفيها (59هـ) غزا أبو المهاجر دينار فنزل على قرطاجنة فالتقوا فكثر القتل في الفريقين وحجز الليل بينهم ثم عاودوهم القتال فصالحوهم على أن يخلوا لهم الجزيرة، وافتتح أبو المهاجر ميلة وكانت إقامته في هذه الغزاة نحوا من سنتين"[63]. والنص بنفس العبارة تقريبا أورده خليفة بن خياط (ت 240هـ/854م)) في كتابه تاريخ خليفة بن خياط في أحداث سنة 59هـ[64]، وواضح أن الذهبي ينقل حرفيا عن خليفة. كما أورد المالكي(ت474هـ) في كتابه رياض النفوس[65] التفاصيل نفسها عن حملة مدينة قرطاجنة ولكنه لم يتحدث عن مدينة ميلة.

إذن لدينا ثلاثة مصادر من القرن الثالث والثامن والتاسع تحدثت عن فتح ميلة واتخاذها مقرا لقيادة أبي المهاجر، وأربعة مصادر تحدثت عن الحملة لمدينة قرطاجنة مما يؤكد أن فتح مدينة ميلة من قبل أبي المهاجر ثابت ومؤكد في المصادر التاريخية المختلفة.

ويبدو أن العمل العسكري والمصالحة التي قام بها أبو المهاجر مع بربر أوربة وفي قرطاجنة مع العجم كان لها أثرها الكبير على فتح ميلة، وتلقي أهلها هذا الفاتح الكبير بالترحاب، ذلك انه لو كانت ثمة مواجهات ومعارك ومقاومات لسجلت أحداثها من طرف المؤرخين، وخلو هذه المصادر من ذكرها دليل على أن ميلة تلقت الفاتحين بصدر رحب، ولذلك اختارها أبو المهاجر مقاما وقاعدة لمعسكره[66] له، وبنى بها دار الإمارة والمسجد الجامع، وبقي بها حوالي سنتين [67].

أما عن أهمية ميلة في اختيارها من قبل أبي المهاجر مقرا للقيادة فلأنها تستجيب للاحتياجات الأمنية والدعوية والاقتصادية، ويمكن حصرها في العوامل التالية:

العامل الجيوستراتيجي: إن مدينة ميلة[68] من المدن التي تعتبر محصنة تحصينا طبيعيا إذ تقع في منطقة وعرة ذات جبال منعزلة[69]. وبما أنها كانت من المراكز البيزنطية الهامة[70] فإنها كانت تتوفر على حصون عديدة[71] خالية من البيزنطيين، بالإضافة إلى أنها تقع في الطريق الذي يصل بين تيجس إلى قسنطينة مرورا بميلة ثم سطيف إلى المسيلة[72]، أي أنها تقع ضمن شبكة الطرقات الرئيسية التي تمكنها من احتلال موقع متميز تتوسط فيه مدنا كثيرة.

بالإضافة إلى ذلك فإن مدينة ميلة تقع بالقرب من خمسة مراسي أساسية: مرسى جيجل، ومرسى قلعة خطاب، ومرسى اسكيكدة، ومرسى ملو، ومرسى دنهاجة[73]، وهو ما يؤكد أهميتها في مواجهة الروم في السواحل الغربية، كل ذلك سوف يجعلها في حصانة تامة وتتمتع بالمراقبة والمواجهة الحاسمة للتواجد البيزنطي ومحاصرته على الساحل في جانبه الغربي من قرطاجنة، كما أن هذا الموقع سوف يحقق الرؤية الإستراتيجية لأبي المهاجر لمواصلة الفتح في الجهة الغربية، وهو ما سوف تظهر أهميته في حملة كل من حسان وموسى بن نصير. كما كان هذا الموقع محوريا في إسلام وفتح مدن مثل مدينة قسنطينة[74] وغيرها.

العامل الاقتصادي: لاشك أن الجانب الاقتصادي له آثاره الفعلية والأساسية في استمرار الحركة والنشاط لدى جيوش الفتح التي تستقر في المنطقة لفترة طويلة نسبيا ولذلك فإن الموارد المالية للجيش تأتي في أولويات القادة، وبالنسبةإلى ميلة فإن تتوفر من الناحية التموينية على ما يؤهلها لان تكون مدينة تستجيب لمتطلبات الجند فهي تتربع على أرباض ومساحات زراعية واسعة كثيرة الأشجار والثمار[75] كثيرة الخصب رخيصة السعر، ويكثر فيها القمح والتفاح[76] والإجاص وغيرها من الفواكه[77] والقرى التي حولها عامرة بمختلف أنواع المزروعات. وبالقرب من ميلة جبل العنصل وهو أخصب جبال إفريقية، فيه جميع الفواكه من التفاح والسفرجل والأعناب الكثير[78]. وكانت ميلة متميزة كذلك بغنى مواردها المائية[79] إذ تتفق كل المصادر الجغرافية على وجود عين ماء في وسطها تسمى عين أبي السباع[80]، وهي عين ضاربة في القدم. ولذلك فقد كانت ميلة بمثابة مركز اقتصادي لمنطقة خصبة[81]. إن هذا العامل لا تخفى أهميته ومحوريته في الأمن الغذائي والاكتفاء الذاتي من مصادر التموين.

العامل الاجتماعي: في هذا العصر كانت المدينة آيسة من المسيحية، ولذلك كان استقبالها المسلمين بحفاوة، خاصة بعد أنباء أبي المهاجر السارة والمتعلقة بالمصالحة التي جاء بها سياسة متبعة، ولذلك فإن المدينة كانت خالية من البيزنطيين الذين كانوا على علاقة سيئة بالبربر. كما

أن المدينة تحمل في رواسبها تلك الحرب الشعواء التي مارستها المسيحية الكاثوليكية على الدوناتيين وخاصة في عهد الأسقف الميلي أوبتا الذي كان مواليا للكنيسة الرسمية ضدهم، إلى الاختلافات الكبيرة حول طبيعة المسيح وارتداد الكثير منهم عنها وبقائهم شبه وثنيين.

لقد كانت المنطقة برمتها ومنها ميلة تعيش فراغا عقائديا، إذ لم تستطع المسيحية للظروف السالفة أن تتجذر في المجتمع المغاربي وهذا الفراغ هو الذي جعل مؤرخا مثل جورج مارسية يعلق على انتقال البربر إلى الإسلام بسرعة بقوله: "ففي أقل من قرن واحد اعتنق العدد الأعظم من أبناء أولئك المسيحيين (نصارى البربر) الإسلام في حماس جعلهم راغبين في اغتنام الشهادة، وقد تمت النقلة بصورة نهائية في خلال القرنين الأول والثاني للهجرة أو القرون الثلاثة التالية غير تاركة من بلاد المغرب سوى بقع ضئيلة أصبح حتى مجرد الاعتقاد في وجودها أمرا مشكوكا فيه، وبينما كانت معظم البلاد التي انتشر فيها الإسلام تحتفظ بطوائف مسيحية كانت لها مكانة مرموقة في الدولة في بعض الأحيان كالشأن مع سكان جبل لبنان في بلاد الشام والأقباط في مصر والمعاهدة المستعربين في الأندلس الذين كانوا يعيشون جنبا إلى جنب مع ساداتهم المسلمين فإن وطن سان أوجستين لم يعرف نظيرا لذلك"[82].

إن هذه العوامل كانت بلا شك سببا رئيسا في اختيار مدينة ميلة كمركز لقيادة عمليات الفتح وخولها ذلك للبقاء فيها مدة سنتين، وكانت هذه المدينة ملهمة لأبي المهاجر فقد كان الفاتحون من قبل يجولون في بلاد المغرب (إفريقية) ويقيمون ولكن سرعان ما يرجعون إلى الفسطاط، إلى أن فكر عقبة في الاستقرار ببناء مدينة القيروان ولكن أبا المهاجر كان أول من أقام بإفريقية العام كله[83] واختبر صيفها وشتاءها.

ورغم أن أبا المهاجر لم تتسنى له الإقامة في مدينة ميلة سوى سنتين إلا أن هذه الخطوة من الناحية الإستراتيجية تعتبر توجها محكم التخطيط والدراسة في محاصرة ما تبقى من النفوذ البيزنطي وفك ما تبقى كذلك من خيوط الترابط المصلحي بينهم وبين البربر وتراجعه نحو الشمال الساحلي ومن ثم كانت هذه المحاصرة تخفيفا وتيسيرا لمهام الفتح وإيذانا بأن أمر الفتح لم تعد تشغله كثيرا عقبات الروم، مع التفتح الايجابي الذي ظل ميزة أبي المهاجر في إدارة المنطقة. لقد أراد أبو المهاجر أن يجعل من مدينة ميلة قيروانا آخر يفيد حركة الفتح، فكان مصلحا للأخطاء السابقة، مواصلا لجهود الفتح التي لم تتوقف، وكانت حملته منعطفا رئيسيا في إسلام البربر واندحار الروم.

الهوامش:

1- ابن خلدون عبد الرحمن: العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2006ه/1427م، ج 6 ص 172. وانظر كذلك حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس ص 38.
cambuzat.P.L :L'évolution des cités du tell en Ifriqiya du 7e au 11e siècle T 1 p 34
2- Cambuzat : OPCIT T 1 P 27 .
3- انظر الرسالة التي وصلت من طرف عبد الله بن سعد إلى عثمان يستأذنه في فتح إفريقية، انظر. ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س.كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة بيروت، لبنان، ج1، ص 9-10.
4- البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر: فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، منشورات المعارف، بيروت، لبنان، 1408هـ/1987م، ص317. الطبري: تاريخ الأمم والملوك دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ/1997م ، ج2 ص597. ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار صادر بيروت لبنان بلا تاريخ، ج 3 ص88-91. ابن كثير: البداية والنهاية، مكتبة الإيمان، المنصورة، بلا تاريخ، ج7 ص149.
5- العبادلة هم: عبد الله بن الزبير بن العوام، عبد الله بن عمر بن الخطاب، عبيد الله بن عمر بن الخطاب، عبد الله بن عمرو بن العاص، وغيرهم من كبار الصحابة . انظر البلاذري: م.س، ص 317.
6- نص ابن الأثير الذي يبين فيه سبب معركة ذات الصواري بقوله:" وأما سبب هذه الغزوة فإن المسلمين لما أصابوا من أهل إفريقية وقتلوهم وسبوهم خرج قسطنطين بن هرقل في جمع له لم يجمع الروم مثله مذ كان الإسلام". الكامل ج 3 ص 117.
7- الطبري: م.س، ج2 ص 619.
8- ابن الأثير: م.س، ج 3 ص 458. كان في هذه الحملة من الصحابة : ابن العباس وابن عمر وابن الزبير وأبو أيوب الأنصاري، وتوفي أبو أيوب الأنصاري عند القسطنطينية ودفن بالقرب من سورها.
9- ابن عذاري: م.س، ج1 ص19، النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسين نصار، القاهرة 1403هـ/ 1983م ، ج 24 ص 22 .
10- ابن عذاري: م.س، ج1،ص19.
11- تقع القيروان جنوب غرب مدينة سوسة على بعد حوالي 60 كيلومتر بالقطر التونسي.
12- ابن خلدون: م.س، ج 6 ص 126.
13- خلال البحث حاولت الوصول إلى أي إنتاج علمي (مؤلفات أو مقالات علمية) حول أبي المهاجر في المكتبات الجامعية وفي المكتبات العالمية عبر مواقع مختلفة للإنترنت فلم أعثر على شيء من ذلك. و الغريب أنه رغم أن أبا المهاجر استشهد في نفس المعركة والمكان الذي استشهد فيه عقبة فإن قبره لا يشار إليه كما يشار إلى قبر عقبة رغم أنهما دفنا في المكان نفسه.
14- المولى: المُعتَق انتسب بنسبك، ولهذا قيل للمعتقين "الموالي" انظر ابن منظور: لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، 1423ه/2003م ، ج9 ص406، مادة ولي. وانظر كذلك: لويس غارديه: أثر الإسلام في العقلية العربية، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1 1412ه/ 1992م، ص 38، يقول: "الموالي: بمعناه الأول ينطبق على الرقيق المعتوقين، وفي العصر الأموي دل بشكل أدق على معتنقي الإسلام من العرق غير العربي الذين كانوا أسرى الحرب الطلقاء".
15- المالكي: رياض النفوس، ج1 ص 33 . ابن الأثير: م.س، ج3 ص 466، ابن عذاري: م.س ج1 ص 21. ابن خلدون: م.س ، ج 3 ص 13. البلاذري: م.س، ص 320 . النويري: م.س، ج 24 ص24-25. الدباغ: معالم الإيمان، ج1 ص32 . ابن الخطيب: أعمال الأعلام القسم الثالث ص3.
16- غير أنه مولى الأنصاري عند المالكي: رياض النفوس، ج 1 ص 34، وابن عبد الحكم: فتوح مصر، ص 224.
17- يفترض عبد العزيز فيلالي في كتابه "تاريخ ميلة" ص 13 أن أصل أبا المهاجر من مصر، وهو ما ذهب إليه مؤنس حسين في كتابه فتح العرب للمغرب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بلا تاريخ، ص 158.
18- ابن الأثير: م.س، ج 3 ص 355
19- ابن عبد الحكم: م.س، ص 225. ابن عذاري: م.س، ج 1 ص 22.
20- ابن عذاري: م.س، ج 1 ص 29 .
21- كانت لأبي المهاجر دراية معتبرة بعادات وتقاليد المنطقة أو بما تسميه Anthropologie وهو علم الجنس البشري الذي يبحث في طبيعة الإنسان وعاداته ومعتقداته. انظر Le petit Larousse 1986 p 47

22- ابن عذاري: م.س، ج 1 ص 29 ، انظر ما كان يشير به أبو المهاجر على عقبة.

23- ابن عذاري: م.س، ج 1 ص 29 ، ابن عبد الحكم: م.س، ص 227 . وابن عبد البر القرطبي: الاستيعاب في معركة الأصحاب دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1، 1415/ 1995 ، 36 ص 186. ابن كثير: البداية والنهاية، ج 2 ص 588، (يجعل الشهادة سنة 62ه). الزركلي خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط 7، 1406ه/ 1986، ص 241.

24- مُخَلَّد: بضم الميم وفتح الخاء المعجمة وتشديد اللام، انظر، ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1396هـ/1976، ج 9 ص 203.

25- انظر ترجمته في، ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج5 ص413، ترجمة 4023 . ابن عبد الحكم: م.س، ص100-103-118. الذهبي: م.س، ج3 ص549، الزركلي: الأعلام، ج7 ص224. ابن حجر: م.س، ترجمة رقم 7991، ج 9 ص202. ابن كثير: السب م.س، ج 2 ص 588.

26- ابن تغري بردي: م.س، ج 1 ص 156 حيث يجعل سنة 62ه هي السنة الخامسة عشرة من ولاية مسلمة على مصر، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 3 ص 549 ترجمة رقم 431، الزركلي: م.س، ج 7 ص 224.

27- ابن حجر العسقلاني: م.س، ج 9 ص 203.، ابن الأثير: م.س، ج 3 ص 465. ابن عذاري: م.س، ج 1 ص 21.

28- ابن الأثير: م.س، ج 3 ص 465.

29- يرى بعض الباحثين أن عزل عقبة عن ولاية إفريقية جاء بعد أن شغل عقبة بجمع الأموال التي كانت تذهب إلى عاصمة الخلافة أي أن العزل مرتبط بالغنائم- وهذا الإدعاء يفقد وجاهته بمجرد أن نعرف تاريخيا أن أبا المهاجر لم ينقل مصدر من المصادر التاريخية أنه أمطر الخلافة بوابل من الغنائم.

30- ابن سعد: م.س، ج5 ص413 ترجمة رقم 4023، الذهبي: م.س، ج3 ص230-321، أما ابن حجر العسقلاني فجعل ولادته مقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وقبض النبي صلى الله عليه وسلم وعمره 10 سنوات ، انظر، الإصابة ج9 ص202/ج7 ص22. ابن عبد الحكم: م.س، ص118.

31- ابن الأثير: م.س، ج 3 ص 191 ، الذهبي: م.س، ج 3 ص.549

32- الذهبي: م.س، ج 3 ص 549 ، خليفة بن خياط: تاريخ خليفة، ص .147

33- انظر تفاصيل ذلك في ابن الأثير: م.س، ج 3 ص355.. 366.

34- ابو الفداء: تاريخ أبي الفداء، ج 1 ص 260" وكان عقبة المذكور صحابيا من الصالحين فوضع السيف في أهل إفريقية لأنهم كانوا يرتدون إذا فارقهم العسكر".

35- ابن عذاري: م.س، ج 1 ص 22، وابن عبد الحكم: م.س، ص 225، الحميري: الروض المعطار، ص 486.

36- ما قيل عن المعاملة السيئة من قبل أبي المهاجر إلى عقبة، وما قيل كذلك عن حرقه لمدينة القيروان بعد تسلمه القيادة خلفا لعقبة قد تناولناه في بحث خاص، وتبين لدينا أن أبا المهاجر لم يكن له بد في تنفيذ الأوامر كقائد في ظرف لم يكن عقبة يتصور فيه فعل العزل ولما يكمل مهمته بعد. بينما في قضية حرق القيروان فهي لا تعدو أن تكون جزءا من الدعاية السياسية في ذلك الوقت تعبيرا عن الامتعاض الذي أحدثه فعل العزل، بينما في البحث التاريخي النقدي ترجح لدينا أن عملية الحرق لم تحصل للمدينة بل بقيت تتمتع بكل مواصفات المدن.

37- يمكننا الحديث عن الدوناتية في القرن الرابع الميلادي والتي كانت في صراع محموم مع الكنيسة الكاثوليكية بين أسقف قرطاجنة فردوناتوس والأسقف دوناتوس الذي آزره البربر وأجاروه ورفعوا عنهم الثورة على الرومان سياسة في الواقع. (توفي دوناتوس سنة 355 م) ، انظر جوليان: تاريخ إفريقية، ج1 ص298- 303، مؤنس: فتح العرب للمغرب، ص29، عثمان الكعاك: موجز تاريخ الجزائر، ص70-29.

38- Mercier: OPCIT T 1 p 54، جوليان: م.س، ج 1 ص 381.

39- موسى لقبال: المغرب الإسلامي، ص37.

40- جوليان: م.س، ج 2 ص 363 ، مؤنس: م.س، ص 18 .

41- يرى السيد عبد العزيز سالم في كتابه المغرب الكبير، ج2 ص290 أن إسماعيل أبن عبد (عبيد) الله أبن أبي المهاجر الذي ولاه عمر بن عبد العزيز بلاد المغرب سنة 100هـ هو حفيد أبي المهاجر دينار، وهذا ما لم تقل به المصادر التي بين أيدينا، فإسماعيل بن عبد(عبيد) الله بن أبي المهاجر هذا مولى لبني مخزوم القبيلة القرشية كما نص على ذلك كل من المالكي في رياض النفوس ج 1 ص 115، وابن الأثير: م.س، ج 5 ص 55، والذهبي: في سير أعلام النبلاء، ج4 ص 455 ، والبلاذري في فتوح البلدان، ص323 ، وابن الأبار في الحلة السيراء، ج 2 ص 335 ، ولم تتحدث هذه المصادر عن أية صلة له بأبي المهاجر الفاتح رغم أن المصادر أشارت إلى حفيد أبي المهاجر دينار عندما تعرضت لعيسى بن محمد بن

سليمان بن أبي المهاجر (توفي 250هـ) وهو من مؤرخي إفريقية له كتاب فتوح إفريقية كما أشار إلى ذلك أبو العرب تميم في كتابه: طبقات علماء إفريقية.

42- خلافة عمر بن عبد العزيز في الفترة بين سنتي 99 و101هـ.

43- ابن خلدون: م.س، ج 6 ص 172 . وانظر كذلك حسين مؤنس: م.س، ص 38، .Cambuzat:OPCIT T 1 p 34

44- الإصطخري: المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال الحسني الجمهورية ، العربية المتحدة، 1381هـ/19614 ص 36 .

45- لعلها إحدى وخمسين لأن كسيلة كان قائدا لأوربة زمن أبي المهاجر(55-62).

46- ابن خلدون: م.س، ج 6 ص 172 . وقال عنه في مكان آخر:" واجتمعت البربر على كسيلة كبير أوربة"، ج 7 ص 11 .

47- ابن خلدون: م.س، ج 6 ص 172.

48- المالكي: م.س، ج 1 ص 33.

49- ابن خلدون: م.س، ج 6 ص 127.

50- من الغريب أن يجعل Mercier (Mercier: histoire de l'Afrique septentrionale , Paris 1888 , T1 p 205) إسلام كسيلة خوفا من الموت، وبقي عند أبي المهاجر نصف سجين" ؟ فكيف استمرت الصداقة بينهما 7 سنين؟ وهل يعقل أنه خلال هذه السنين كلها لم يتخذ فرصة للهروب كما فعلها مع عقبة بن نافع في حملته الثانية وانتقم لنفسه، إن إسلام كسيلة كان عن إرادة خالصة واقتناع بهذا الدين من خلال سياسة أبي المهاجر، ولذلك فإن مواجهته لعقبة بن نافع إنما كانت نصرة لصديقه أبي المهاجر كما يقول المالكي في رياض النفوس، ج1 ص40.

51- ابن خلدون: م.س، ج 6 ص 127 ، ج 6 ص 172 .

52- مؤنس: فتح العرب، ص 20.

53- ابن خلدون: م.س، ج 6 ص 90 . ابن عذاري: م.س، ج1 ص 28 . المالكي: م.س، ج 1 ص 33 .

54- البكري: المسالك والممالك، ج 2 ص 216 .

55- خليفة بن خياط: تاريخ خليفة، ص 171، المالكي: رياض، ج 1 ص 31، الذهبي: تاريخ الإسلام، ص 165-166، بن تغري بردي: النجوم الزاهرة، ج1 ص 152 .

56- جزيرة شريك تقع بين مدينة سوسة ومدينة تونس انظر عنها، البكري: المسالك، ج 2 ص 219 .

57- انظر ترجمة حنش بن عبد الله الصنعاني في، ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج 5 ص 391

58- المالكي: م.س، ج1 ص31. أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص81 . موسى لقبال: المغرب اسلامي، ص39 ، الزركلي: الأعلام، ج 3 ص6.

59- ص 313.

60- يرى Cambuzat أن حسين مؤنس قد اكتشف هذا النص عن طريق فورنل Fournel انظر Cambuzat OPCIT T 1 P 48 هامش 3 ، غير أن السلاوي كان من الذين ذكروا ذلك في كتابه الاستقصا، ج 1 ص 88 .

61- خطورة هذا الحكم أنه لازم كثيرا من الباحثين وصدهم عن البحث في المصادر بغية الوصول إلى الجديد وخاصة أن هذا الحكم من طرف عالم جليل- لذلك يجب أن لا تكون هناك أحكام نهائية في قضايا تاريخية يمكن الوصول فيها إلى مصادر لم يطلع عليها المؤرخ أو لم ينتبه إليها.

62- ص 313 .

63- الذهبي: تاريخ الإسلام، ج 4 ص 165-166 قارن ذلك مع نص أبي المحاسن: النجوم الزاهرة، ج1 ص 152 .

64- ص 171.

65- ج 1 ص 31 .

66- شغيب: أم الحواضر، ص 27 .

67- السلاوي: الاستقصا في أخبار المغرب الاقصا، ج 1 ص 80، الميلي: تاريخ الجزائر، ج 1 ص397، لقد علق الدكتور بحاز إبراهيم في كتابه تاريخ ميلة ص 86 هامش 5 وقال عن الميلي:" من الغريب أن الميلي يقول لم أقف على هذه الرواية(وفي غروت أنه نقل مركز الولاية إلى ميلة ولم أقف على هذه الرواية في غيره). وذكر بأن الرواية موجودة في كتاب المغرب للبكري ص 64 وقد رجعت إلى البكري ولم أجد ذكرا لهذه الرواية. والحقيقة أن الميلي اطلع فعلا على رواية البكري وذكرها كاملة في ج 1 ص497 .

68- انظر عن مدينة ميلة، ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج 5 ص 282 -283 ، الإدريسي: نزهة المشتاق، ج 1 ص 265 ، البكري: المسالك والممالك، ج 2 ص 245 ، الحميري: الروض المعطار، ص 568 ، الحسن الوزان: وصف إفريقيا، ج 2 ص 60 .

69- لقبال موسى: دور كتامة، ص 150 .

70- مجهول: الاستبصار، ص 166 . الحسن الوزان: م.س، ج 2 ص 60 .

71- اليعقوبي: البلدان، ص 190.

72- ابن حوقل: صورة الأرض، ص 85 .

73- اليعقوبي: م.س، ص 190.

74- انظر، شغيب: م.س، ص 27 - 29 .

75- اليعقوبي: البلدان، ص 190 . الإدريسي: م.س، ج 1 ص 265 .

76- يرى الحسن الوزان أن اسم ميلة مشتق من الاسم اللاتيني ميلة بمعنى التفاح.

77- الحسن الوزان: م.س، ج 2 ص 60 .

78- الحميري: م.س، ص 568.

79- البكري: المسالك والممالك، ج 2 ص 245 .

80- الحسن الوزان: م.س، ج6 ص60، ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج5 ص282-283، Gsell: Atlas feuille 17 n0 59 p 4

81- Canbuzat: tom 2 p 172.

82- G. Marcais: la berberie musulmanes et l'orient au moyen age, Paris 1946 p 36 ، نقلا عن السيد عبد العزيز سالم: المغرب الكبير، ج 2 ص291.

83- ابن عبد الحكم: م.س، ص 221، ابن الأبار: م.س، ج 2 ص 326 .

المقـالات في التاريـخ الحديـث

العملات الإسبانية المتداولة في الجزائر خلال الفترة العثمانية

د. عبد القادر فكاير*

مقدمة: يعالج هذا المقال تداول العملات الإسبانية في الجزائر خلال الفترة العثمانية. وقد سادت خلال هذه الفترة استعمال العديدة من العملات الأجنبية في البلاد نظرا لطبيعة الأوضاع التي كانت تعيشها آنذاك. ورغم العداء الذي كان سائدا بين أسبانيا والجزائر، إثر تعرض هذه الأخيرة إلى حملات متكررة على السواحل الجزائرية، واحتلال إسبانيا لبعض المدن الجزائرية، وقد استمر ذلك العداء إلى غاية تحرير وهران النهائي سنة **1792** ؛ فإن العملات الأسبانية كانت متداولة في الجزائر، بل كانت هي أكثر العملات الأجنبية استعمالا في البلاد. وكانت طرق دخولها إلى الجزائر متعددة، ومنها ما ضرب في وهران. وكان الإقبال شديدا على القطع النقدية المصنوعة من المعدنين الثمينين من قبل التجار. وكان للعملات الأسبانية تأثيرات على العملات المحلية، فمنها ما تسمى ببعض أسمائها، ومنها ما تأثر بقيمتها.

1- العملات الأجنبية المتداولة في الجزائر: ذكر "هايدو" أن هناك عملات مختلفة من المناطق الأوربية والإسلامية كانت متداولة في الجزائر وذلك في قوله: "توجد بالجزائر عملات مثلما توجد لغات البلدان المسيحية.فالأوقة الإيطالية والأوقة الإسبانية على الخصوص، لها كلها رواج في الجزائر مثل مثقال فاس، وسلطاني تركيا. إن العملة الأجنبية التي يستقبلها الجزائريون بشغف، ويحصلون منها على فائدة كبيرة هي عملة إسبانيا ذات الأربع أو ثماني ريالات، فإن مالكها متأكد من جنيه للربح. إن الحديث الذي المتداول في بلاد البربرعن سلعة ثمينة ذات قيمة كبيرة هي الريالات الإسبانية"[1]. وكان لا يضر أن تجمع وثيقة واحدة في التعامل المالي بين عدة أنواع من العملات المحلية والإسلامية والأجنبية منها الأسبانية، فقد ورد في بيان حسابات عدة عملات وهي سكة طرابلس، ومصر، وإسلامبول، ودورو أسبانيا، وريال الجزائر[2].

---

*- أستاذ محاضر في التاريخ الحديث- قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة خميس مليانة.

ومن ذلك ندرك أن الجزائر عرفت تنوعا في مصادر العملات، سواء الأوربية منها أو الإسلامية، ويذهب الدكتور ناصر الدين سعيدوني في دراسته للنظام المالي في الجزائر خلال العهد العثـــماني، متحدثا عن العملات الأجنبية في الجزائر بقوله: "الملاحظ أن هذه العملات الأجنبية قد امتازت بتنوع أصنافها وتعدد مصادرها حتى يبدو للباحث أن كل العملات المعروفة آنذاك كانت مستعملة في الجزائر"[3].

ويمكننا أن نضيف أن من أهم العملات الأجنبية وخاصة الأوربية، التي حظيت بمكانة خاصة وتداول واسع في الأسواق الجزائرية النقود الإسبانية. ولم يكن انتشار العملة الإسبانية مقتصرا في الجزائر أو في بلاد المغرب الأخرى، بل توسع تداولها في مناطق أخرى من العالم، بسبب استفادة شبه الجزيرة الأيبيرية من معادن قارة أمريكا الثمينة، والتي تدفقت خلال قرنين ونصف، ابتداء من مطلع القرن السادس عشر. ففي سنة **1594** قدرت صادرات المستعمرات الإسبانية في أمريكا إلى إسبانيا من الذهب والفضة بنحو **95.62%** من مجموع الصادرات، بينما كانت الصادرات الأخرى من المنتجات الزراعية والحيوانية لا تصل إلى5%[4]. وهذا ما أدى إلى صك النقود من المعدنين النفيسين، وكان الإقبال شديدا في الجزائر.

2- أهم العملات الإسبانية المتداولة في الجزائر:

أهم العملات الإسبانية التي كانت تستعمل في الجزائر خلال هذه الفترة هي:

1- الدوبلون، (**Doublon**): وهو عبارة عن دينار مصنوع من الذهب.

2- الدوكا (**Ducat**): وهي عملة مصنوعة من الذهب، تعادل قيمتها الدينار الذهبي.

3- الكورونا (**Corona**): وهي عملة مصنوعة من الفضة الخالصة، كان لها رواج واسع في كافة بلدان البحر المتوسط، فقد ورد ذكرها في كثير من العقود والرسوم في أوائل الفترة العثمانية.

4- الدورو الإسباني (**Douro**): وهي عملة مصنوعة من الفضة أصبحت قيمتها أقل من المحبوب الذهبي.

5- الدرهم الريال الإسباني (**Rial**): وهي عملة انتشر استعمالها منذ بداية القرن السادس عشر، وكان يتم سكها في عدة مدن أوربية مثل جنوة ومرسيليا وبيزة ومنبيليي، وقد اشتهر اليهود بنقلها وبيعها في مدن الضفة الجنوبية للبحر المتوسط كبجاية ووهران وتونس[5].

6- القرش المكسيكي الذي كان محبوبا لدى الناس، يطلقون عليه قرش بومدفع، ظل يمثل القرش المفضل إلى أن غيرت إسبانيا صك قروشها في مطلع القرن 18، حينئذ واجهت الصعوبات قرش بومدفع في قبوله لدى سكان الجزائر. وقد حاولت الشركات الأوربية استرجاع ثقة السكان في قبول تلك العملة الأسبانية الجديدة مدة من الزمن، وهي فترة زاد فيها شك الناس في قيمة النقود الأجنبية وكثرت فيها النقود المزيفة في القيمة والوزن، والذين كانوا يقومون بتزوير النقود يوجدون في الداخل والخارج. فالمزورون الأجانب كانوا في إسبانيا وإيطاليا وفرنسا. أما في الجزائر فأهم منطقة اشتهرت بتزوير النقود في العهد العثماني هي منطقة جبال جرجرة، كانت بها قبيلتان اشتهرتا بصناعة النقود المزيفة هي قبيلة آيت الاربعاء وقبيلة علي خروبة[6].

7- الدولار: ذكر بنانتي (Pananti) خلال إقامته في مدينة الجزائر، أن الدولار الأسباني يعد أكثر العملات تداولا في مدينة الجزائر، لما كان لها من قيمة عالية. وأضاف أنه قابل العديد من الصرافين في كل أنحاء المدينة، وكانوا يأخذون الدولار لا غير[7].

8- وهناك عملات أخرى، مثل الأسبر(Aspre) والبستول والكاتربيل.

9- إلى جانب العملات الذكورة سابقا، فقد ضرب الإسبان في وهران عملة، وذلك ابتداء من سنة 1568م عندما تعرضت هذه المستعمرة الإسبانية إلى أزمة مالية خانقة من العجز الذي شهدته الخزينة، والتي لم تتمكن من تغطية دفع نفقات حاجاتها من المؤن ومختلف البضائع التي تحتاجها. وخلال هذه الفترة العصيبة لم تقدر أسبانيا على تقديم العون، وتسديد التكاليف المترتبة عن صيانة مركزي وهران والمرسى الكبير، كما أنها عجزت عن دفع رواتب الجنود الإسبان. وقد نجم عن هذا النقص المالي في وهران قيام ثورة الأندلسيين في الجنوب الأسباني، حيث زعزعت هذه الحركة كل إسبانيا في نهاية سنة 1568. وقد تطلب القضاء عليها نفقات مالية كبيرة، أصبحت الخزينة الملكية غير قادرة على إرسال الأموال إلى وهران[8].

ومن أجل تجاوز هذه الضائقة المالية لجأ الحاكم العام لوهران إلى ضرب ثلاث قطع نقدية لعملة الريال مصنوعة من رقائق معدنية خفيفة، تعادل قيمتها، وقد تم طرح هذه القطع غير الحقيقية للتداول في وهران قبل نهاية السنة المذكورة، من أجل مواجهة النقص الحاصل في مختلف المستحقات، وخاصة دفع أجور الجنود المتأخرة، الذين أصبحوا مثقلين بالديون ومعرضين للمجاعة.

لقد رفض سكان وهران في بداية الأمر هذه القطع التي ليست لها أية قيمة نقدية. ومن أجل أن تكون هذه العملة مقبولة لدى الناس فرض الحاكم العام تداولها بواسطة إصداره لقرارات صارمة، حيث فرض على السكان والتجار والجنود الاعتراف بها. وذلك بواسطة نزول رجاله عبر الشوارع وهم ينادون على أنغام البوق والطبول، ويدعون السكان إلى احترام هذه العملة، واستعمالها تحت طائلة التهديد وبتسليط العقوبات القاسية[9].

لقد سمحت هذه العملة المزورة للأسبان في وهران بعض الوقت، من مواصلة نشاطهم التجاري وتسديد ديونهم وتلقي رواتبهم بطريقة ما. وعند نزوله بوهران سنة **1577**، ذكر "سواريز" بأنه شاهد عند المخلص (**Pagador**) كميات كبيرة من هذه العملة الوهرانية كانت محفوظة في صناديق، لكنها من دون أية قيمة رسمية[10]. وعثر على العديد من القطع النقدية[11] المتداولة في القرنين **16** و**17** في بلدة بوسفر من طرف م. فويوم (**M.Vuillaume**)، كما عثر أشخاص آخرون على نفس العملة في عين الترك، وذكر التقرير أنها ضربت في وهران سنة **1691** في عهد الملك شارل الثاني[12].

وفي سنة **1691** ضرب الأسبان أيضا في وهران نوعين من العملات من معدن النحاس في عهد حاكم وهران "الدوق دي كانثانو"(**Duc de Canzano**) إحداهما مرسوم على ظهرها أسلحة قشتالة وليون، يعلوها التاج الملكي، ومكتوب عليها اسم وهران، أما العملة الثانية فينقصها فقط رسم التاج الملكي[13] باستثناء النقود المضروبة في وهران[14]. قد يتساءل المرء عن كيفية دخول العملات السابقة إلى الجزائر، وفيما يلي توضيح لذلك.

3- طرق دخول العملات الأسبانية إلى الجزائر: دخلت العملات الأسبانية عبر طرق مختلفة من أهمها:

1-تعامل الجزائر مع الشركات التجارية الأوربية، وعلى رأسها الشركة الملكية الإفريقية التي أدخلت أنواعا مختلفة من النقود خاصة القرش المكسيكي (**Piastre**)، والتجار الأوربيين في إطار العلاقات التجارية الخارجية، مما فتح لهم الحصول على امتيازات. وقام "سانسون نابولو"(**Sanson Napollon**) عند وصوله إلى مدينة الجزائر بإدخال عشرات الآلاف من قطع الثمانية ريالات على أصحاب المقام[15].

إلى جانب هذه الشركة، كانت هناك مؤسسات تجارية أجنبية أخرى تدفع الإتاوات من العملات الأسبانية. وكذلك من جراء العمليات التجارية التي يقوم بها وكلاء الإيالة داخل البلاد أو خارجها[16].

2- نظام الإتاوات والهدايا التي كانت تفرضها الجزائر على الدول المسيحية، مقابل السماح لسفنها الإبحار في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط، والتجارة مع الجزائر وحماية سفنها من أي عدوان قد تتعرض له في البحر. فكانت تلك الضرائب في كثير من الأحيان من العملات الأسبانية، وفيما يخص أسبانيا، فإنها كانت تدفع ما قيمته **180000** فرنك بعد إبرامها الهدنة مع الجزائر سنة **1785** وانسحابها من وهران، وكلما حاولت إحدى الدول أن تتمرد، قام الرياس بتأديبها، ولا يبرم الصلح بعد ذلك إلا عندما تدفع غرامة تحددها لها الإيالة، مثل ما وقع للبرتغال سنة **1810** حيث قدمت **698337** دولار أسباني.

وفي سنة **1812** أبرمت البرتغال صلحا آخر مع الجزائر بعد تدخل السيد كور الوزير البريطاني في الجزائر، مقابل نصف مليون من الدولارات، وضريبة سنوية قدرها **24** ألف دولار أسباني بقطع النظر عن الهدايا[17].

وقبل ذلك بسنوات وقع صدام الجزائر حتى مع الولايات المتحدة، ففي سنة **1793** دخل الأسطول الجزائري إلى المحيط الأطلسي، وألقى القبض على أحد عشر مركبا أمريكيا، وكانت الولايات المتحدة الأمريكية في تلك الأثناء عاجزة عن شن حرب ضد الإيالة فكلفت العقيد هامفري **Humphrey** وزيرها في لشبونة بالتفاوض مع الجزائر. وقد تم ذلك سنة **1795** عندما تعهدت أمريكا بدفع **721** ألف دولار أسباني مقابل أن يساعدها داي الجزائر على إبرام الصلح مع الإيالات العثمانية[18]، كما أنها وافقت على دفع إتاوة سنوية قدرها **22** ألف دولار تضاعف قيمتها كلما اتسع نشاط التجارة الأمريكية[19]، زيادة على الضريبة السنوية، كانت الجزائر تفرض على كل قنصل جديد إتاوة قدرها سبعة عشر ألف دولار أسباني، وبما أن الدول الأوربية لا تغير قناصلها إلا نادرا، اشترط الدايات أن يكون ذلك في شكل هدية تقدم كل سنتين سواء جدد القنصل أم لم يجدد[20].

3- عوائد الفدية التي كان يدفعها مبعوثو وقناصل الدول الأوربية وبعثات الهيئات الدينية المسيحية مقابل إطلاق سراح الأسرى، الذين كانوا يقعون في الأسر خلال النشاط البحري الذي كان يقوم به البحارة الجزائريون؛ فقد ذكر أن عددهم قدر طيلة القرن السابع عشر

واحد مليون ومائة ألف أسير. وخلال الصلح المبرم بين البلدين سنة **1785**م دفع الأسبان مقابل كل أسير ألف دورو[21]، ويضيف أحمد الشريف الزهار في مذكراته "...أن عدد الأسرى كان مهولا، وكان السماسرة ينادون على الأسارى، وقيمة كل أسير مايتا دورو، فكان الناس يملكونهم مدة ما أقاموا أسارى، فإذا أتى الفداء يفتدونهم بألف دورو لكل رأس"[22].

وفي سنة **1818**م بعثت بريطانيا وفدا دبلوماسيا إلى الجزائر، وتمكنت تلك البعثة من شراء حرية امرأتين انكليزيتين كانتا محتجزتين في الجزائر مقابل عشرة آلاف دولار أسباني[23]، كما دفعت ثلاثين ألف دولار عن أحد المراكب الانكليزية التي احتجزها الجزائريون في العام نفسه[24].

4- طرد الأندلسيين المسلمين واليهود من أسبانيا، ولجوئهم للاستقرار في المدن الساحلية الجزائرية، ثم انتشارهم في بعض المدن الداخلية. وهم يحملون معهم نقودهم، مما ساهم في تزايد حجم العملة الأسبانية في الجزائر.

5- علاقة أسبانيا مع الجزائر منذ بداية العصور الحديثة، التي تميزت باحتلالها لكثير من المدن الساحلية الجزائرية، واستمرار وجودها في مديني وهران والمرسى الكبير حتى سنة **1792**م، فمن خلال هذين المركزين الأخيرين على الخصوص، كانت العملات الأسبانية تنقل إلى السكان عبر بعض العلاقات التجارية التي تتم معهم. وكانت اتفاقية **1785** التي أبرمت بين البلدين، قد زادت في رواج النقود الأسبانية في الأسواق الجزائرية، فقد ذكر الزهار: "سمعت ممن حضر ساعة نزول المال قال: رأيت بمرسى الفلايك ساعة نزول صناديق المال، كانوا يضعون الواحد منها فوق الأخر على مسافة كبيرة حتى امتلأت الرحبة التي هناك، وصارت الصناديق فوق بعضها بعضا متساوية مع سطوح المخازن على مرتين أو ثلاث مرات. وأهل القيروان نحو أربعمائة أسير خلاف البساكرة الحمالين كانوا يحملون ذلك مدة ثلاثة أيام من الصبح إلى الليل. وقد تعمرت بذلك المال الخزانة الأولى والثانية، ووضعوا منه في الثالثة... وتكاتبوا على الصلح... ووضعت الحرب أوزارها"[25].

وخلال تعرض مدينة وهران للحصار من قبل الجزائريين سنة **1708**م، تلقى "الدون خوان مانويل كواترالبو" **(Don Juan Manuel Quatralbo)** أمرا من سلطات بلاده الإقلاع من قرطاجنة على رأس سفينتين **(Galère)** من أجل إمداد وهران بـــ**40** ألف دورو وأسلحة ومؤن [26].

وكانت العملات الأســـبانية إلى جانب ذلك تدخل إلى الجزائر عن طريق الرسوم الجمركية، وكان قدرها على الواردات 5%[27].

4- أثر العملات الإسبانية على العملات المحلية: لقد أدى تداول العملة الأجنبية في الجزائر والإسبانية منها على الخصوص إلى حدوث علاقات بينها وبين العملات المحلية، وبعبارة اقتصادية أدق وجود أثر للعملات الإسبانية على العملات المحلية من حيث الاسم أو من حيث القيمة، وهذا نتيجة لأي اتصال يقع بين الشعوب والدول، وخاصة إذا كانت قريبة من بعضها البعض. وهكذا يمكن تحديد أثر العملة الأسبانية على العملات المحلية في أمرين أساسين هما: أن بعض العملات التي ضربت في الجزائر قد اشتقت اسمها من أسماء بعض العمل الأجنبية وخاصة الأسبانية منها، أما الأثر الثاني ويتمثل في قيمة العملات المحلية وعلاقتها بالعملات الأجنبية وخاصة الأسبانية.

- تسمية بعض العملات المحلية بأسماء عملات أسبانية: لقد حملت بعض العملات المحلية أسماء لها مشتقة من أسماء بعض العملات الإسبانية نذكر منها:

البياستر **Piastre**

الريال بوجو **Riyal**

الريال مجبور **Riyal**

قرش الجزائر **Piastre**

قرش صغير **Piastre**

أسبرشيك **Aspre**

دورو الجزائر الذي يعرف كذلك بزوج بوجو. **Dorru**

وجاء في تقارير بعض الأوربيين الذين زاروا الجزائر آنذاك ذكر لبعض العملات المحلية التي تحمل أسماء عملات إسبانية. نذكر منهم كوندامين الذي زار الجزائر في سنة **1731**، وذكر أن "العملات الذهبية المتداولة في البلاد هي **Sequins** أو السلطاني، ومن هذه العملات القروش وأنصاف القروش الإشبيلية **(Piastres et demi-piasres)**. وهناك نوع من القروش يدعى القرش الصغير أو القرش، من أجل تمييزه عن القرش الإشبيلي. وينقسم القرش الصغير إلى ثلاث بدقة **(Pataque)**. القرش الصغير يساوي ثلاث بدقات"[28]. كما ورد في تقرير القنصل الفرنسي في الجزائر ديبوا تانفيل **(Dubois-Thainville)**[29]، الذي كتبه سنة

1809، وذكر أن الناس في الجزائر يحسبون بالريال وهي عملة نموذجية وقيمتها أكثر قليلا من الفرنك. وأضاف أن كل النقود الذهبية والفضية الأسبانية مطلوبة جدا في الجزائر، كما قال إنه لا تسك أية عملة نحاسية في الجزائر[30].

إن عملة الريال في الأصل هو الإسم الذي أعطي للقرش الإشبيلي **Piastre** المعروف بقرش الثمانية ريالات أصبحت هي العملة الأساسية المتداولة ليس في أسبانيا فحسب بل عالمية في نهاية القرن السادس عشر وخلال القرن 17. إن هذه القطعة النقدية ذات الثمانية ريالات (**Real de a ocho**) أصبحت هي العملة الرئيسة المتداولة في الجزائر طوال أكثر من قرن، واستمرت بعد ذلك تلعب دورا أساسيا فيما بعد[31].

– قيمة العملات المحلية مقابل العملات الإسبانية: لقد تعرضت العملات المحلية لصعوبات جمة بفعل مزاحمة النقود الأجنبية التي كان الحكام يسمحون بالتعامل بها مثل النقود الأسبانية التي شاع استعمالها إثر هجرة الأندلسيين واليهود إلى الجزائر، وبفعل الوجود الأسباني بوهران والمرسى الكبير. وفيما يتعلق بقيمة العملات المحلية، فيلاحظ أنها كانت متغيرة ومضطربة في الوزن وفي القيمة، كما أنها كانت ضعيفة القيمة نسبيا. وذلك حسب الظروف الاقتصادية التي شهدها البلاد، وهذا ما كان يدفع بالحكام إلى الرفع من قيمتها أو خفضها. فمن أوائل التقارير المالية للجزائر تلك التي ذكرها هايدو، فقد تحدث على أن عملة الزياني شهدت استقرارا بالمقارنة مع القرش الإسباني، وذلك من دون شك وفرة الذهب بالمقارنة مع الفضة. وابتداء من سنة **1580** وحتى سنة **1620**، شهدت العملة المحلية اضطرابات، مما سمح بسيطرة عملة القرش الأسباني، وهذا ما يوضحه الجدول التالي[32].

الفترة	*العملة*	*مقابل الدوبلا*
ديسمبر **1595**	واحد زياني	**3.65** دوبلا
أكتوبر **1597**	واحد زياني	// **5.00**
فيفري **1600**	واحد زياني	// **6.36**
أكتوبر **1599**	واحد سلطاني	// **8.00**
فيفري **1600**	واحد سلطاني	// **8.00**
نوفمبر **1617**	واحد سلطاني	// **7.00**

وفي حدود سنة **1630** أبدت الوثائق الرسمية أسعار وقيم ريالات الثمانية، مع العلم أن تداول هذه الريالات كان موجودا قبل هذا التاريخ. فقد تم تثبيت قيمها ما يساوي **4.64** دوبلا، أو **232** قرش. وبقيت هذه القيمة دون تعديل على الأقل ما بين **1620** حتى **1685**[33].

وليس من الممكن تحديد تاريخ محدد لدخول القروش الأسبانية إلى الجزائر وكمياتها، غير أنه يمكن التقدير بأنها قد استعملت في نطاق محدود خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر. من **Gomez** خلال سنة **1535**، إلى سواريز **Suarez** الذي عاش في وهران من سنة **1577** إلى **1604**، مرورا بهايدو وهاكلويت (**Hakluyt**) وغيرهم من الأوربيين الذين تحدثوا عن تنامي تداول هذه العملة خاصة من جراء عمليات افتداء الأسرى من الجزائر. وفي هذا الإطار نسوق مثالا، حيث قام التاجر الانكليزي **F.Knight** الذي كان أسيرا في الجزائر بين سنة **1631-1638**م بسرد قصة هروبه مع أسرى أوربيين آخرين، وكانوا قد نقلوا معهم مجموعة قطع من ريالات الثمانية التي كانت ملكا لحراسهم[34]. فقد تم تحصيل الجزائر من خلال عمليات الافتداء في الفترة الممتدة ما بين **1580-1620**م على مبالغ معتبرة من بينها عملات أسبانية.

إن قطعة الثمانية كعملة دولية التي تم ضربها في أسبانيا أو في المكسيك بقيت تحافظ على مادة صنعها من الفضة منذ القرن **16** إلى القرن **19**، دون أن يعتريها أي تغيير. فهذا الاستقرار الطويل لهذه العملة سمح لها باعتبارها كمعيار لحالة العملة الجزائرية ابتداء من العقد الثاني من القرن السابع عشر. وعند النظر إلى أنواع العملات الأكثر تداولا يمكننا الوقوف على الاستنتاجات التالية:

1- في أوراق العقود والوثائق القضائية، فإن عملة الدوبلا التي قيمتها **50** أسبر **Aspres** ظلت متداولة بشكل واسع في البداية، ثم تراجع استعمالها شيئا فشيئا، وفي النهاية ظهرت هيمنة ريال الثمانية ثم مختلف أنواع الريال.

2- في سجلات البيالك والأوقاف وغيرها، تم استعمال في النفقات القليلة القيمة عملة **Aspres** والصايمة **çàyma** (الإسم الثاني للدوبلا). ولكن بالنسبة للمبالغ الكبيرة كان يستعمل في العموم الريال.

3- وفي بعض الحالات المتعلقة بالمبالغ الكبيرة أو في بعض العمليات ذات الطابع التجاري كان يستعمل السلطاني والزياني.

4- إلى غاية سنة 1685 كانت القيمة بين الريال وAspre ثابتة، إذ كان الريال يساوي 4.64 دوبلا، أو 232 أسبر. غير أن بعض التغير في القيمة قد حدث، ولكن بشكل بسيط وصل إلى غاية واحد ريال مقابل خمسة دوبلا، ولكن هذه العلاقة كانت قليلة[35].

ولم تكن للعملات الجزائرية في العموم قيمة ثابتة لأن الحكام كانوا يرفعون من قيمتها ويخفضونها حسب الظروف، باستثناء عملة الزياني التي ذكر بشأنها هايدو أنها شهدت استقرارا بالمقارنة مع القرش الأسباني، وذلك يعود من دون شك إلى وفرة الذهب بالمقارنة مع الفضة. وابتداء من سنة 1580 وحتى سنة 1620م شهدت العملات المحلية اضطرابات مما سمح لسيطرة القرش الأسباني[36].

وفي الجدول التالي يمكن أن يظهر جانب من العلاقة بين النقود الإسبانية والجزائرية من خلال مقارنة قيمة القرش الإشبيلي مع قيمة الدوبلا، فإن بعض دلائل المصادر العثمانية تبين:

1- أن عقد توثيق سنة 1643 حدد قيمة 400 ريال تساوي 1856 دوبلا، معنى ذلك فإن 1 ريال يساوي 46،4 دوبلا.

2- في سنة 1648م: 9 ريالات تساوي 48 دوبلا.

3- في سنة 1656م: 12 ريال تساوي 56 دوبلا.

4- في سنة 1662م: 1724 ريال تساوي 8000 دوبلا.

5- في سنة 1665م: 2 ريال يساوي 9.28 دوبلا.

6- في سنة 1670م: ثمن ريال يساوي 29 أسبر

7- في سنة 1672م: 1 ريال يساوي 5 دوبلا.

8- في سنة 1676م: 1177 دوبلا يساوي 5450.

وبسبب العلاقة المستقرة بين القرش الأسباني والعملات الجزائرية، فإن كل تعديلات الصرف بين هذه القروش والعملات الأجنبية الأخرى في مدينة الجزائر قد عكست نفس العرض في العلاقة بين هذه العملة مع العملات الجزائرية[37].

الهوامش:

(1) Haedo ,D.de:Topographie et histoire generale d'Alger , Traduit par: A Berbrugger, et D[r]. Monnereau, R.A., T. 15, 1871, p.95.

(2) الأرشيف الوطني الجزائري : العلبة رقم: 12، الوثيقة رقم: 62.

(3) ناصر الدين سعيدوني: النظام المالي للجزائر في الفترة العثمانية(1800-1830)،الشركة الوطنية للنشروالتوزيع، الجزائر، 1979، ص.194.

(4) Jean Imbert : Histoire économique, des origines a 1789, P.U.F., Paris, 1965, pp.263-273.

(5)سعيدوني، مرجع سابق، ص.197.

(6) عبد القادر حليمي : مدينة الجزائر نشأتها وتطورها قبل سنة 1830، المطبعة العربية لدار الفكر الإسلامي، الجزائر،1972، صص.336-337.

(7) Pananti : relation dun séjour à Alger , Traduit de l'anglais, Le Normant, MDCCCXX(1820), Paris, pp.364-365.

(8) Nordine Malki: Razzia, butin et esclavage dans l'Oranie du XVI ème siècle , Dar El Gharb , Oran , 2003, pp. 223-224.

(9) Ibid. p.225.

(10) Ibid ,pp.223-226.

(11) وهي عملة مصنوعة من النحاس ليس لها قيمتها الحقيقية تعرف باللغة الأجنبية بمصطلح بيون (Billon)

(12) Monographie de la commune d'Ain –el turck, B.S.G.O. , 1915, T.35, p.68.

(13) Sandoval C.X.:Les inscriptions d'Oran et de Mers-El-Kebir , Traduit par , D[r]. Monnereau , R.A., N°16, 1872, p.62.

(14)للاطلاع عن مختلف أنواع العملة الأسبانية أنظر: Gaillard Joseph: Description des monnaies espagnoles et des monnaies étrangères qui ont cours en Espagne depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, Madrid, 1852, pp.442-447.

(15) حليمي : مرجع سابق، صص.336-337.

(16) محمد العربي الزبيري : التجارة الخارجية للشرق الجزائري في الفترة ما بين 1792-1830، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984، ص.70.

(17) نفسه، ص.43.

(18) وليم شالر: مذكرات وليام شالر قنصل أمريكا في الجزائر(1816-1824)، تعريب وتعليق وتقديم : اسماعيل العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص.138.

(19) الزبيري : التجارة الخارجية. ص.42.

(20) شالر : ص.156.

(21) أحمد الشريف الزهار: مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار نقيب الأشراف، تحقيق : أحمد تقفيق المدني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر، 1980، ص.34.

(22) نفسه، ص.27.

(23) الدولار الأسباني يساوي خمس بدقات جزائرية، أو ما يعادل حوالي 5,43 فرنكات فرنسية.

(24) الزبيري : التجارة الخارجية... مرجع سابق، ص.41.

(25) الزهار: مصدر سابق، ص.34.

(26) Sandoval : Op.cit., R.A., 1872, T.16, p.67.

(27) الزبيري : التجارة الخارجية..، مرجع سابق، ص.70.

(28) M. Emerit : Le voyage de la Condamine a Alger 1731, R.A., 1954, T.98, p.377.

(29) اسمه الكامل شارل فرانسوا ديبوا تانفيل (Charles-François Dubois-Thanville) تولى قنصلية بلاده في الجزائر ما بين سنة 1800-1814، ثم عاد إلى تولي هذا المنصب سنة 1815، ثم خلفه بيير دوفال آخر قنصل فرنسي في الجزائر، الذي مكث في هذا المنصب إلى غاية حادثة المروحة سنة 1827. فتوترت العلاقات وأدت إلى غزو الجزائرسنة 1830.

(30) قنان، جمال : نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر 1500-1830، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1987.، صص.251-252.

(31) Lemnouar Merouche : Recherches sur l'Algerie à l'époque ottoman , I. Monnaies prix et revnues 1520-1830, édition Bouchene,Paris, 2002, p.35.(32) Ibid., p.34

(33) Ibid., p.36.
(34) Ibid.,pp.36-37.
(35) Merouche : Op.cit., p.36.
(36) Haedo : Topographie ..., Op.cit., R.A., 1871, p.96.
(37)Merouche: Op.cit., pp.37-38.

المقالات في التاريخ المعاصر

إ.ليفي بروفنسال وتحقيق تراث المغرب الإسلامي: "مفاخر البربر نموذجا".

أ.د. نوال بلمدني*

أصبح الإستشراق والمستشرقون من المواضيع الهامة التي تحتاج إلى الدراسة والمراقبة لأن كتابات هؤلاء لا تخلو من التدسيس والتحريف، بحسب ما يقومون به من تحقيق علمي، أو اكتشاف تاريخي، ذلك أن العمل الإستشراقي لم يقم على النوايا المخلصة الطيبة ولكن أصبح مزيجا من الحق والباطل، وعلى ما يبدو أن الأسباب الكامنة وراء ذلك كثيرة، والدوافع متعددة نفسية وتاريخية واقتصادية أيديولوجية ودينية، وأخيرا علمية[1]، لكن السبب الرئيسي يعود لحركة الإصلاح الديني التي عرفتها أوروبا، والتي جعلت المسيحيين يشعرون بضرورة إعادة النظر في شروح كتبهم الدينية؛ ومن هنا اتجهوا إلى الدراسات العربية الإسلامية من أجل فهم هذه الشروح على أساس التطورات الجديدة، كما أنّ رغبة المسيحيين في التبشير بدينهم بين المسلمين جعلهم يقبلون على الإستشراق ليتسنى لهم تجهيز المبشرين، وإرسالهم إلى العالم الإسلامي، ولذلك قام هذا العمل في أول أمره على أكتاف هؤلاء-المبشرين- إلى جانب الرهبان.

ولإنجاح هذه الفكرة وتحقيق الأهداف المرسومة كان لابد عليهم من دراسة كل ما يتعلق بالشرق من لغات وآداب ومعتقدات وعلوم وفنون وما شاكلها، ويجب" أن يكون صاحبه عالما متخصصا غربيا أصلا وانتماءا"[2]، و مما لا شك فيه أنّ المستشرقين قد لعبوا دورا كبيرا في إحياء عدد هام من كتب التراث الإسلامي، وبالتالي حفظوها من الضياع، وبذلك وفروا للمهتمين بدراسة هذه الكتب المادة الأولية التي تسمح لهم بإنجاز بحوثهم ودراساتهم، ومن بين هذه الشخصيات التي لعبت دورا هاما في عددا كبيرا من المصادر التاريخية و الأدبية الهامة المتعلقة بهذا الجزء من العالم الإسلامي، المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال.

* – أستاذة مساعدة أ في تاريخ المغرب الإسلامي– قسم التاريخ– جامعة معسكر.

التعريف بشخصية إ.ليفي بروفنسال: ولد إيفاريست ليفي بروفنسال بالجزائر العاصمة سنة **1894**م من أسرة يهودية[4]، وتلقى تعليمه الثانوي بقسنطينة، ثم عاد إلى مسقط رأسه والتحق بكلية الآداب التي تعرّف فيها على الأستاذ "جيروم كركوبينو" الشهير بأبحاثه في التاريخ الروماني، وحبّب إليه علم التاريخ ودراسة الآثار والنقوش، والأستاذ "روني باصي" الذي شجعه على التعمق في دراسة اللغة العربية، والاعتناء بالبيبلوغرافية العربية وبخاصة المخطوطات، نال الإجازة عام **1913**م[5]، وفي سنة **1919**م انتدبه الماريشال ليوطي للعمل في معهد الدراسات العليا المراكشية في الرباط، وعين أستاذا فيه سنة **1920**م، ثم مديرا له فيما بين **1925-1935**م، وفي تلك الأثناء راح يعد للحصول على دكتوراه الدولة، وحصل عليه سنة **1922**م وعنوانها:

1- "مؤرخو الشرفاء": وهو بحث في كتب التاريخ والسّير في مراكش من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر.

2- نصوص عربية من ورغة: لهجة جبالة في شمال مراكش، لكن اهتمامه بمراكش ولهجتها ما لبث أن اتسع حتى شمل إسبانيا الإسلامية، لأنه أدرك أنه لا يمكن الفصل بين تاريخ المغرب وتاريخ المسلمين في إسبانيا[6].

وفي سنة **1923**م وجهته وزارة التعليم الفرنسية إلى الإسكوريال ليضع قائمة ما بها من مخطوطات، والتي يعود معظمها إلى خزانة السلطان زيدان السعدي التي استولى عليها الإسبان في عرض البحر، فالتقى بالعديد من المستشرقين الإسبان، وتعرف على ما نشروه من دراسات، كما عثر على مخطوطات قيّمة تتعلق بتاريخ العدوتين الأدبي والاجتماعي، إضافة إلى مشاهدة ما تزخر به بلاد الأندلس من آثار الحضارة الإسلامية، وهذا ما دفعه إلى زيارة البلاد عدة مرات، والتجول في مختلف مناطقها، ومواصلة البحث والتنقيب عن محتويات خزائنها[8].

في سنة **1927**م انتدبته كلية الآداب الجزائرية أستاذا لتدريس تاريخ العرب والحضارة الإسلامية، وفي سنة **1935**م استعفي من مهمة إدارة معهد الرباط، وفي سنة **1938**م دعته جامعة القاهرة أستاذا زائرا، كما عينته إدارة الجامعة في اللجنة المكلفة بتحقيق كتاب "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" لابن بسام الشنتريني[9]، وأشرف عدّة سنوات على الطبعة الفرنسية لدائرة المعارف الإسلامية، وأنشأ سنة **1954**م مجلة "أربيكا" للدراسات العربية، التي أصبحت أهم مجلة فرنسية متخصصة في الآداب العربية والعلوم الإسلامية[10]، ونشر فيها نصوصا من

كتاب"المقتبس" لابن حيان، كما عين في عضوية جمعيات عديدة منها المجمع الإسباني، والجمعية الملكية الآسيوية البريطانية.

لقد اهتم ليفي بروفنسال بالتراث الأدبي والتاريخي لبلاد المغرب الإسلامي، موجها عنايته إلى تاريخ الأندلس في إسبانيا، فحركية هذا المستشرق المستمرة في مجال نشر وتحقيق المصادر التاريخية والجغرافية والأدبية لهذا الجزء الهام من العالم الإسلامي، إضافة إلى ما ألّفه من كتب ودراسات، ما هو إلاّ دليل على مدى الجهد الذي قام به في سبيل إخراج المصادر التاريخية الهامة إلى الوجود[11]، وكانت وفاته سنة 1956م[12].

ويعد مؤلفنا من المستشرقين اليهود، الذين فضلوا الانتساب إلى الاستشراق الأروبي على أن يُصفوا أنهم مستشرقون يهود، حتى لا يقل تأثيرهم[13]، لذا يعرف على أنه مستشرق فرنسي، كما سار على الخطى التي رسمها الإستشراق لتحقيق أهدافه، من خلال الكتاب والمقال في المجلات العلمية وكرسي التدريس في الجامعة، والمناقشة في المؤتمرات العلمية العامة، فشغل ليفي بروفنسال منصب أستاذ للدراسات العربية في كلية الآداب بجامعة باريس[14]، خاصة وأن فرنسا كانت مهتمة اهتماما كبيرا بالدراسات الاستشراقية الاستعرابية، فأقامت مؤسسات مختلفة داخل أراضيها وخارجها خدمة للمصالح التي تجنيها منها في مختلف المجالات، وبخاصة الاستعماري، والجامعات حوت معاهد خاصة للدراسات الإسلامية والعربية تقوم بالتدريس الجامعي وتعليم اللغة العربية وتخريج الدارسين ممن سيواصلون أعمالهم في المجال الاستشراقي[15].

كما اهتم صاحب "مؤرخو الشرفاء" كغيره من المستشرقين بجمع المخطوطات العربية من كل مكان في بلاد الشرق الإسلامي، وكان العمل مبنيا على وعي تام بقيمة هذه المخطوطات التي تحمل تراثا غنيا في شتى مجالات العلوم، بالإضافة إلى عملية التحقيق والنشر[16]، وقد برز صاحب هذه الدراسة في ذلك.

آثار ليفي بروفنسال في مجال التأليف والنشر والتحقيق:

*مؤرخو الشرفاء: نشره في باريس سنة 1922م.

*تاريخ المسلمين في إسبانيا: تأليف دوزي أعاده ليفي بروفنسال نشره عام 1932م.

*إسبانيا المسلمة في القرن العاشر الميلادي: القاهرة 1938م.

*الحضارة العربية في إسبانيا: القاهرة 1938م.

*تاريخ إسبانيا الإسلامية: ج1، القاهرة، 1944م– ج2، باريس، 1950م، ج3، باريس، 1948.

*خلافة قرطبة: المؤسسات والحياة الاجتماعية والدينية والثقافية، مدريد، 1950م.

*محاضرات عن إسبانيا الإسلامية ألقاها في كلية الآداب في سنتي 1947–1945م القاهرة.

*الإسلام في المغرب والأندلس: دراسات في العصر الوسيط، باريس، 1948.

*سياسة عبد الرحمان الإفريقية، مجلة الأندلس، ج9، 1946م.

*"المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا الحسن" لابن مرزوق الخطيب، نشر في باريس عام1925م.

*الجامع الصحيح لأبي عبد الله البخاري ، نشر بمطبعة قوثنر1927م.

*آداب الحسبة لأبي عبد الله محمد السقطي المالقي بمساعدة كولان، نشر في باريس سنة 1931م.

*نبذ تاريخية في أخبار البربر في القرون الوسطى–من كتاب مفاخر البربر لمجهول–، نشر بالرباط سنة 1934م.

*القسم الأخير من كتاب "صلة الصلة" لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي، والتي ذيّل بها على كتاب "الصلة" لابن بشكوال، وأضاف لها مجموعة ضخمة من تراجم الأندلس والوافدين عليها من الغرباء، نشر بالرباط سنة1938م[17].

*صفة جزيرة الأندلس في العصور الوسطى–من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، لابن عبد المنعم الحميري[18]، ونشر بمكتبة ليدن عام1939م.

*المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا لصاحبه علي بن عبد الله النباهي المالقي، ومن بين مضامينه تراجم لقضاة من الأندلس وبلاد المغرب وغيرها، نشر سنة 1948م في دار الكتاب المصري[19].

*أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام لمؤلفه لسان الدين إبن الخطيب، نشر ليفي بروفنسال الجزء الثاني منه سنة 1934م بالرباط، وهذا القسم خاص بدول الأندلس الإسلامية مع موجز لتاريخ دول أسبانيا المسيحية.

*آداب الحسبة لابن عبدون، نشره عام1934م.

*التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة، وهي مذكرات لعبد الله بن بلقين بن باديس الصنهاجي آخر ملوك بني زيري بغرناطة، نشر النص العربي سنة **1955**م، و جاء بإضافة مقارنة بالنص المترجم للغة الفرنسية(**1935**م)[20].

*في سنة **1928**م نشر المستشرق ليفي بروفنسال اخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين مع نبذ من مختصر كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب المعروف بالمقتبس[21].

*البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب للمؤلف ابن عذارى، أعاد كل من ليفي بروفنسال وكولان نشر الجزء الأول في ليدن سنة **1948**م، ونشر الجزء الثاني سنة **1951**م، وفي سنة **1930**م طبع الجزء الثالث بتحقيق ليفي بروفنسال تحت عنوان"تاريخ الأندلس من حين انقراض الدولة الأموية إلى آخر ملوك الطوائف"[22].

*الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لأبي علي الشنتريني (ت542هـ)، والكتاب أوفى مرجع لمعرفة حياة أدباء الأندلس في تلك الفترة، وشارك ليفي بروفنسال ضمن لجنة الترجمة والتأليف التي شكلتها جامعة فؤاد الأول بالقاهرة في نشر الأجزاء الثلاثة من هذا المصدر ابتداءا من سنة**1939**م[24].

*مجموعة رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية، نشر بالرباط عام **1941**م، نشرها مترجمة بالفرنسية سنة **1942**م[25].

هذا الاصدار لم يخف ميول صاحبه الإستشراقية، الذي أبرزه في مقدمة الكتاب الصفحة "ز"، حيث أشاد بالدور الذي قاموا به في مجال الدراسات العربية؛ فبعد شكر الشرقيين والغربيين، يذكر قائلا: "لما تفضلوا منذ سنوات من الاعتراف بسعينا المواصل لدرس المدنيّة الإسلامية في العصور الوسطى، وبجهدنا لاستكشاف بعض نواحيها المبهمة ونشر مصادرها التي أتيح لنا إخراجها من زوايا النسيان، وبقيامنا بالدفاع عن المدنيّة".

أما في الصفحة "ح" فيضيف: "فنتمنى أن يساعدنا الدهر في المستقبل، ولا يخيب أولئك الأصدقاء في مأموهم منا، وأن لا تزال الأيام تؤهلنا لعطفهم وتشجيعهم وتحبيذهم، وتمكننا من تتبع نشاطنا العادي بحسب ميلنا إليه وعنايتنا بمختلف مظاهرات الثقافة العربية وتجديدها الحالي المعجب".

إذن المجتمعات الإسلامية لم تعرف المدنية بالقدر التي عرفته عند الغربيين، على حد تعبير صاحب المقدمة، وإن كانت هناك اعترافات فعلية فهذا يدل على أنهم أصحاب فضل على

أفراد هذه المجتمعات في إزاحة الغموض الذي انتابها، خاصة وأن هؤلاء قد قاموا بالدفاع عنها داخل مجتمعات لم تعرف الحضارة إن صح التعبير، ودفاعهم عن المدنية يعني أن المجتمع الإسلامي لم يعرف لها قيمة.

ولو ربطنا الإستشراق بالحركة الاستعمارية سنلاحظ أن النص الثاني المشار إليه ما هو إلا تأكيد على أهداف هذه الحركة وميولها، خاصة وأن الاستشراق سببه الرئيسي ديني بالدرجة الأولى، ومحاولته إضعاف الإسلام والتشكيك في قيمه بإثبات فضل المستشرقين عليه، خاصة وأن ليفي بروفنسال ركز على "تتبع نشاطهم العادي بحسب ميلهم إليه" في ظل الحركة الإستشراقية وما تحمله من مكائد.

كما يشير إلى تجديد الثقافة العربية، لكن السؤال المطروح كيف سيكون هذا التجديد؟ ومن أي جانب؟ ولصالح من؟ كلها تساؤلات تحتاج إلى إجابات، خاصة لو قاربنا بين ما يحدث في العالم الإسلامي اليوم وعلاقته بالحركات المعادية للإسلام.

والنقطة الثانية والمهمة، هي تلك النجمة السداسية التي وضعها مُصْدر الكتاب في الواجهة تحت اسمه، وبهذا يكون ليفي بروفنسال من المستشرقين الذين يدسون مقدارا خاصا من السم في كتاباتهم ويحترسون في ذلك، فلا يزيد على النسبة المعينة لديهم، حتى لا يستوحش القارئ ولا يثير ذلك فيه الحذر، ولا يضعف ثقته بنزاهة المؤلف، وتبقى هذه الكتابات أشد خطرا على القارئ من تلك التي يكاشف صاحبها العداء.

هذا بالإضافة إلى فهارس المخطوطات (فهرس المخطوطات العربية المحفوظة بالرباط- الخزانة العام الأسكوريال)، وما نشره من نقد وتعريفات ومقالات ضمن المجلات المختلفة، كالمجلة الإفريقية، دائرة المعارف الإسلامية...

إن الجهد الذي بذله ليفي بروفنسال من أجل نشر وتحقيق المصادر التاريخية الخاصة بالمغرب الإسلامي يبدو واضحا رغم تلك النقائص، وعلى ما يبدو أنها مجموعة جليلة القدر من كتب التراث الأندلسي الأصيل، التي أمضى سنوات طويلة من عمره منكبا على دراسته نشرا وتأليفا ولا غنى للباحث في ميادين الدراسات الأندلسية عن أي منها، بما فيها الجزء المنتخب من كتاب "مفاخر البربر" الذي انفرد صاحبه بمعلومات استمدها من تحرياته الخاصة، أو من كتب ضائعة أثبت شذرات منها[26].

التعريف بكتاب مفاخر البربر ومؤلفه: إن هذا المخطوط مجموع يتكون من أجزاء مقتبسة من الكتّاب المغاربة والأندلسيين الذين يتكلمون عن الأحداث السياسية التي جرت خلال القرنين الرابع والخامس الهجري (11/10م)، إضافة إلى تراجم العديد من الملوك والعلماء ذوي الأصول البربرية، والذين كانوا إما في الأندلس أو في بلاد المغرب، كما تحدث صاحب المفاخر عن العلاقات بين زعماء قبائل زناتة وصنهاجة البربريتين من جهة، والمنصور بن أبي عامر من جهة أخرى.

حمل المخطوط في طياته اثنين وسبعين ترجمة لعلماء وفقهاء مغاربة، وخصص جزءا هاما من كتابه للتطرق إلى قضية أنساب البربر وأصولهم، وأهم القبائل البربرية، فهذا المصدر ذو أهمية كبرى لاحتوائه على مادة قيمة تتعلق بتاريخ بلاد المغرب في الفترة ما بين القرن4هـ/10م وبداية القرن 8هـ، وانفرد صاحبه بمعلومات لم يشر إليها سابقه من المؤرخين، كذكره لأسماء بعض الوزراء والكتاب البربر*.

ألّف "مفاخر البربر" سنة 712هـ/1312م، وهي الفترة التي عاش فيها المؤلف، والتي تدل على معاصرته للفترة المرينية[27]، لكن لم يعرف صاحب الكتاب وبقي مجهولا إلى غاية 2008م، ليعيد الدكتور عبد القادر بوباية البحث والتنقيب ليتوصل من خلال عمله هذا إلى إثبات هوية صاحب المؤلّف وهو "أبو صالح بن عبد الحليم الإيلاني".

ليفي بروفنسال وتحقيق كتاب مفاخر البربر: قام ليفي بروفنسال بنشر جزء من كتاب "مفاخر البربر"، تحت عنوان "نبذ تاريخية في أخبار البربر في القرون الوسطى"، منتخبة من المجموع المسمى بكتاب "مفاخر البربر"، لكنه لم يتبع في نشره لهذا المخطوط الأسلوب العلمي الرصين، كما ترك بعض القضايا كما وردت دون مناقشة علمية أو تصحيح.

يقع الجزء الذي نشره المستشرق الفرنسي في مائة صفحة، تضمنت المحاور التالية:

- مقدمة مؤلف مفاخر البربر "ص1،2".
- ذكر أخبار المنصور بن أبي عامر مع البربر" ص3، 37" .
- ذكر بعض أخبار زيري بن عطية المغراوي وابنه المعز" ص37، 42".
- ذكر ثوار المغرب ورؤسائه وبعض ملوكه" ص43، 60".
- ذكر الفقهاء والأعلام من البربر" ص60، 78".
- ذكر البربر بجزيرة الأندلس" ص78، 80".

- ذكر ولاة لمتونة بالأندلس" ص81، 82".

- أما الفهارس فقد احتلت بقية النشرة (19صفحة) "ص83، 101"، إذ خصص فهرسا للموضوعات، وأخر بأسماء الرجال (ص83-94)، وفهرس بأسماء الأماكن (ص94-98)، ثم فهرس خاص بأسماء القبائل والعشائر والأجناس(ص98-101).

لكن وبعد مقارنة النسخة المحققة بما نشره المستشرق الفرنسي اتضح وجود بعض الفجوات والمزالق لدى هذا الأخير، وإهماله لقواعد وتقنيات التحقيق، نذكر من ذلك:

1- المستشرق الفرنسي لم يشر إلى النسخة المعتمدة ولا إلى مكان تواجدها، وهذا ما أثبته الدكتور بوباية في تحقيقه الذي اعتمد على نسختين متوفرتين من هذا المخطوط، الأولى تحت رقم "ك1275" والثانية "د1020"، إضافة إلى نشرة ليفي بروفنسال، وحسب ما أورده المحقق أنه جعل النسخة "ك1275" هي الأصل نظرا لوضوح وسهولة القراءة واعتمدها في التحقيق، أما النسخة "د1020"، وبسبب صغر حجم حروفها وطمس الكثير من كلماتها في الصورة المنسوخة المتوفرة لديه، فإنه قد اعتمد على نشرة ليفي بروفنسال لأنها منقولة عنها ولم يعد إليها إلا في الأجزاء التي لم ينشرها هذا الأخير[28].

2- لم يورد المحقق سيرة المؤلف وعصره، لأنه من الأمور المتفق عليها في مجال التحقيق تخصيص مبحث لدراسة سيرة صاحب النص وعصره ووظيفته ومذهبه ومنهجه والتيارات السائدة في زمنه، ودواعي تأليف كتابه.

3- يضاف إلى ذلك عدم إلمام بروفنسال باللغة العربية وقواعدها الماما كاملا، ولم يكن مؤهلا لاستيعابها استيعابا تاما أو إدراك مغزى بعض المصطلحات إدراكا دقيقا، على عكس اليهود الذي كانوا أكثر إلماما باللغة العربية بالمقارنة مع غيرهم من المستشرقين، وهذا ما جعله يقع في كثير من الأخطاء والمزالق، والتي أدت إلى تشويه بعض المعاني بسبب القراءة الخاطئة للألفاظ، وهذه بعض الأخطاء التي أحصيتها بعد مقارنة احدى عشر صفحة من الكتاب الذي نشره ليفي بروفنسال وما يقابلها في كتاب "مفاخر البربر" طبعة 2008م.

ونذكر منها على سبيل المثال لا على الحصر[29] ما يلي:

- وكان أقلهم حركة فدفن بقرطبة (ص12)، وفي الكتاب المحقق: "وكان أقلهم جريرة فدفن بقرطبة" (ص114).

-"أباحها على الإقتطاع"(ص14)، وفي الكتاب المحقق :"وأباحهما على ما افتتحاه"(ص115).

- "وأنه متى نكث بالذمة منه برئْ (ص14)، وفي الكتاب المحقق: "وأنه متى نكث فالذمة منه بريئة" (116).

- يقيم عن الازمام عن المعيشة إلى ان لها عنهم (ص20)، وفي الكتاب المحقق: "يقيم الأزمان من المعيشة إلى أن لهي عنهم" (ص122).

- يسوس ضخم الملك هذا الأحدب (ص21)، وفي الكتاب المحقق: "ويسوس هذا الملك هذا الأحدب" (ص122).

- وغمض لمعروفه على جزالته واذاله لما كساه (ص22)، وفي الكتاب المحقق: "وغمض لمعروفه على جزالته وإزالة لما كساه (ص124).

- المقباس في أخبار المغرب وفاس (ص37)، وفي الكتاب المحقق: "المقابس في أخبار المغرب وفاس (ص139).

- أحمد بن بكر(ص5)، وفي الكتاب المحقق: " أحمد بن أبي بكر (ص107).

- ملتفتة بالأندلس (ص7)، وفي الكتاب المحقق: "ملتفة بالأندلسي (ص109)، ويقصد به جعفر بن علي حمدون الأندلسي[30].

- وقرأ هناك على الشأمي والطرطوشي (ص70)، وفي الكتاب المحقق: "وقرأ هناك على الشاشي والطرطرشي (ص178).

4- يتضح من خلال هذه الجمل أن صاحب "النبذ" أخطاء أحيانا في تنقيط الكلمات وتصحيح العبارات، حتى وإن كانت الأخطاء مطبعية لا دخل له فيها إلا أن منهجية التحقيق تستلزم مراجعة النص مراجعة تامة، خاصة وأن ليفي بروفنسال أشار في بداية النشرة إلى العبارة التالية: "اعتنى بنشرها وتصحيحها".

فهو لم يكلف نفسه عناء التنبيه في تعليقات ولو قصيرة أو قليلة على اختلاف بعض الكلمات أو الجمل، ولم يرجع إلى المعاجم للتأكد من بنية بعض المفردات في النص، والتي لا تحتاج إلاّ إلى إضافة نقط أو حروف أو حذفها أو تقديمها.

5-كما ينعدم في النص المنشور التعريف بمشاهير العلماء أو القياديين، أو تحديد بعض المواقع الجغرافية.

6-ومن الثغرات الأخرى التي وقع فيها ليفي بروفنسال انعدام الهوامش والتعليق على ما ورد من نصوص تاريخية، وعدم مقارنتها بمخطوط المجموع الثاني الذي كان موجودا بالخزانة الكتانية بفاس قبل أن ينقل إلى الخزانة العامة بالرباط[31].

7- ومن المسائل الملفتة للانتباه، انعدام قائمة المصادر والمراجع التي لا يخلو منها أي عمل جاد، لأنها تلقي الأضواء على القطعة المراد تحقيقها أو تصحيحها وهذا بعد المقارنة والمقابلة وتعديل ما يمكن تعديله ،الأمر الذي جعل عمل ليفي بروفنسال نقصا من هذا الجانب.

8- وأخيرا نصل إلى مسألة مهمة جدا وهي إغفال المستشرق الفرنسي لكثير من الفصول والأبواب التي تمس جوانب هامة من تاريخ البربر، أي قام بنشر جزء من المخطوط فقط، والتي أحصينها في النقاط التالية:

*قصيدة شرف الدين البوصيري المتعلقة بمدح الشيخ الصوفي أبا مدين شعيب، والكثير من شيوخ الصوفية ببلاد المغرب، وجاء في مطلعها:

أبـــا مَدْيَنَ أورَدْتَني مَـــاءً مَزِينًا منَ الحُبّ حَتى فُزْتُ بالمَنْهَل العَذْب

وآنسْت نَارًا من جَنابكَ للهُدَى بَدَتْ فَانْجلت عَنَّا بها ظُلَمُ الكَرْب

فَمثلكَ من يَدعُوهُ مثلي لكَرْبه فَيَنْجُو لحُسْن الظَّن فيه من الكَرْب[32]

ويشير محقق كتاب مفاخر البربر إلى أنّ القصيدة تستغرق الورقات من**101** إلى **104** من المخطوط "ك **1275**"[33].

*فصل في ذكر سبق البربر وفخرهم، ذكر حدود بلاد المغرب، ذكر البربر بجزيرة الأندلس، ذكر ولاة لمتونة بالأندلس[34]، كما أهمل معلومات قيمة تخص بناء مدينة القيروان، وأخبار عقبة بن نافع على بلاد المغرب، وكذا معلومات تتعلق بأنساب البربر، والأحاديث النبوية التي تبرز فخرهم ومكانتهم العالية، وأخبار الأدارسة بعد وفاة إدريس الأكبر، وأخبار نسب بني عبد المؤمن وحكام الدولة الموحدية، والأحداث المتعلقة بالمهدي الذي بشر به الرّسول صلى الله عليه وسلم وأبرز من تلقب به.

رغم هذا يبقى مفاخر البربر نموذجا للمجهود الذي قام به المستشرقون من أجل نفض الغبار عن التراث الإسلامي، لأن هناك من كرس حياته وطاقته على دراسة العلوم الإسلامية، وبفضل جهودهم برز كثير من نوادر العلوم والمعارف التي لم تر ضوء الشمس منذ قرون،

وأصبحت مصونة من الورثة الجاهلين، وكم من مصادر علمية ووثائق تاريخية لها مكانتها وقيمتها، صدرت لأول مرة بفضل جهودهم وهمتهم وقرت بها عيون العلماء في الشرق[35].

ولا يمكن تجاهل وإنكار ما قدمه هؤلاء للفكر الإسلامي، كاستيعاب المصادر وجمع المعلومات بشكل واسع، والترتيب والتنسيق في منهج البحث والتأليف والإحصاء والفهرسة، وعنايتهم بها عناية كبيرة؛ ومن جهودهم نشر أصول العربية نشرا محررا مصححا بالمقارنة بين المخطوطات الراهنة، وقد خدم المستشرقون كذلك تراثنا الإسلامي لما نقلوا جانبا كبيرا من كتبنا إلى لغاتهم.

لكن هذا لا يمنع من وجود طائفة من المستشرقين كان دأبها البحث عن مواضع الضعف في الشريعة الإسلامية والحضارة والتاريخ الإسلامي، وإبرازها لأجل غاية سياسية أو دينية، فنرى كثيرا من المستشرقين يركزون كل جهودهم ومساعيهم على تعريف مواضع الضعف في التاريخ الإسلامي[36]، معتمدين على أسلوب الدّس الخفي وإخفاء الحقائق وإبراز الشبهات وبتر النصوص وإثارة الشكوك في كل ما يتعلق بالدراسات عن تاريخ الإسلام، ومجتمعه ومدنيته حتى في ديانته وشريعته[37].

إن المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال نفض الغبار عن تاريخ المغرب الإسلامي، مع اخفائه لمشاعره بمكر وذكاء، فهو يعد امتداد لدوزي وتلميذا له، واستمرارا لنمط تفكيره، والفكر الإستشراقي له خطورته لأنه يزيف الحقائق بطريقة محكمة، واتصاله بالتبشير اتصالا وثيقا ومستمرا.

الهوامش:

1-أحمد عبد الرحيم السايح: الإستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1996م، ص16.

2- أحمد عبد الرحيم السايح: نفس المرجع، ص14.

3-لقد كانت فرنسا من الدول الأوربية التي أنشأت مدارس لتعليم اللغات الشرقية وفي مقدمتها العربية، وفي مقدمة هذه المعاهد"الكوليج دو فرناس" الذي أسس سنة1514م، و"المدرسة الوطنية للغات الحيّة" والتي أسست لتعليم العربية والفارسية والتركية، وتعريف طلاب هذه اللغات بالعلاقات التجارية والسياسية القائمة بين فرنسا والشعوب التي تتكلم بها. عبد الكريم غلاّب: الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية (المغرب في الدراسات الإستشراقية)، المملكة المغربية، الرباط، شوال1413هـ/ أبريل 1993م، ص21.

4-د. عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993م، ص520.

5-إ.ليفي بروفنسال: مؤرخو الشرفاء، تعريب عبد القادر الخلاّدي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1977م، ص9.

6-نجيب العقيقي: المستشرقون، ج1، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1980م، ص10. د. عبد الرحمان بدوي: مرجع سابق، ص520.

8-إ.ليفي بروفنسال: مرجع سابق، ص10.

9-نجيب العقيقي: مرجع سابق، 293.

11-محمد ماهر حمادة: المصادر العربية والمعربة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1987م، ص259.

12-نجيب العقيقي: مرجع سابق، ص293.

13-د. أحمد عبد الرحيم السايح: الاستشراق في ميزان نقد الفكر الاسلامي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1996م، ص52.

14- د. أحمد عبد الرحيم السايح: نفسه، صص 33-34. عبد الرحمان بدوي: مرجع سابق، ص521.

15-د.محمود حمدى زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، د/ط، د/ت، ص61.

16- د.محمود حمدى زقزوق: نفسه، صص 63-64.

17-عبد القادر بوباية: المستشرقون وكتابة التاريخ الإسلامي "أ. ليفي بروفنسال نموذجا"، مجلة عصور، جامعة وهران، العدد الثاني، السنة الأولى 1423هـ/ ديسمبر2002م، ص39.

18-محمد المنوني: المصادر العربية لتاريخ المغرب، ج1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1983م، ص77.اصبح الهامش18

19-محمد المنوني، مرجع سابق، ص78.

20-نفسه، ص42. هامش19

21-نفسه، ص92.

22-نفسه، ص31. عبد القادر بوباية: مرجع سابق، ص90.

23-ناصر الدين سعيدوني: من التراث التاريخي والجغرافي للمغرب الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م، صص 64،63.

24-محمد المنوني: مرجع سابق، ص66.

*-أنظر مقدمة محقق مفاخر البربر وما بعدها.

25-نجيب العقيقي: مرجع سابق، ص293.

26- الإيلاني (أبو علي صالح): مفاخر البربر، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2008م، ص46.

27-محمد المنوني: مرجع سابق، ص68.

28- الإيلاني (أبو علي صالح): مصدر سابق، صص29-30.

29-الإيلاني: نفسه، ص20.

30-نفسه، ص190.

31-عبد القادر بوباية: مرجع سابق، ص96.

32-الإيلاني: مصدر سابق، ص193.

33-عبد القادر بوباية: مرجع سابق، ص96.

34-عبد القادر بوباية: مرجع سابق، ص96.

35-الإيلاني: مصدر سابق، هامش3، ص193.

36-أبو الحسن علي الحسني الندوي: الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1986م، ص13.

37- أبو الحسن علي الحسني الندوي: نفسه، ص15.

انعكاسات الحرب الأهلية الاسبانية (1936-39) على منطقة الشلف خلال الفترة الاستعمارية.

أ. العربي بلعزوز*

شهدت إسبانيا خلال الفترة الممتدة من منتصف شهر جويلية **1936** الى نهاية مارس **1939** حربا أهلية مدمرة بين العناصر الجمهورية اليساريين والعناصر الوطنية بقيادة الجنرال فرانكو، كلفت الملايير من الخسائر المادية شملت المنشآت الاقتصادية، البني التحتية المختلفة والمباني التي تضرر منها **500** ألف مسكن بين مدمر نهائيا ومخرب علاوة على **173** مدينة شبه مدمرة بالإضافة إلى خسائر بشرية تمثلت في مايقارب **800** ألف من الضحايا و**300** ألف آخرون غادروا البلاد من دون رجعة.

انتهت تلك المأساة بانهزام الجمهوريين اليساريين المدعمين من قبل الاتحاد السوفياتي وقوات الألوية الدولية وانتصار قوات الوطنيين بقيادة الجنرال فرانكو بمساندة قوية من قبل ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية طيلة نحو ثلاث سنوات. وعلى إثرها تحتم على مئات الآلاف من هؤلاء الجمهوريين المنهزمين مغادرة بلادهم خوفا من المطاردة والسجون بعد أن رفض القائد المنتصر الجنرال فرانكو إصدار قرار بالعفو الشامل.

اتجه القسم الأكبر من هؤلاء اللاجئين إلى فرنسا عبر الحدود الشرقية للبلاد في حين اتجه عدد آخر نحو الجنوب، وبما أن القسم الشمالي من المغرب كان خاضعا لقوات فرانكو منذ **16** جويلية **1936**م- وهو بذلك ممنوع عليهم- التحق عدة آلاف من هؤلاء بالموانئ الجزائرية ومنها ميناء تنس بمقاطعة الشلف (أورليانفيل)[1].

كما تجب الإشارة إلى أن اختيار هؤلاء اللاجئين الاسبان للجزائر بصفة عامة ومنها ميناء تنس للرسو لم يكن له علاقة بالمشاركة الهزيلة لبعض الجزائريين من الأهالي اليساريي التوجه في صفوف الجمهوريين الاسبان إبان الحرب الأهلية، حيث لم تذكر الوثائق الإدارية المعنية الا حالة واحدة لأحد الرعايا من الأهالي حسب الرسالة رقم **171** المؤرخة في **12** يناير **1939** المرسلة

*- أستاذ مساعد قسم أ في التاريخ المعاصر- كلية العلوم الانسانية والاجتماعية- جامعة حسيبة بن بوعلي- الشلف.

من قبل حاكم أورليانفيل الى والي العاصمة بخصوص وصول احد الرعايا الأهالي إلى ميناء تنس قادما من اسبانيا من دون إشارة إلى طبيعة نشاط الشخص المعني في اسبانيا [2]، وإنما لعوامل أخرى جغرافية بالدرجة الأولى بحكم قرب السواحل الجزائرية من نظيرتها الاسبانية ولسبب تاريخي محض يتمثل في تواجد جالية اسبانية معتبرة في الجزائر المستعمرة توافدت على الجزائر منذ سنوات الاحتلال الأولى، بل قيل عنهم أنهم جاؤوا في حقائب الجيش الفرنسي المحتل.

1- ظروف وصول اللاجئين إلى أورليانفيل: لقد تحكم تقدم جيوش الوطنيين باتجاه المدن الاسبانية الشرقية الخاضعة وقتئذ للجمهوريين في حركة لجوء هؤلاء خارج إسبانيا من حيث الزمن، وأهم الموانئ التي انطلق منها هؤلاء: أليكونت، فالونس وقرطاجنة، مستعملين تارة سفن شحن إنجليزية أو فرنسية وتارة أخرى قوارب صيد مختلفة الأحجام حاملين في حالات لوثائق رسمية وفي حالات أخرى توافدوا على السواحل الجزائرية من دون تراخيص ولا موافقة السلطات المعنية.

لم تقم الحكومة الفرنسية بتحضير أدنى الشروط الأساسية لاستقبال اللاجئين الأسبان على الأراضي الفرنسية، وعلى ارض الجزائر رغم توفر معطيات تؤكد توافد كم كبير من اللاجئين الاسبان إليهما، مصدرها السفير الفرنسي لدى مدريد وكذا المراقبين العسكريين على طول الحدود بين البلدين، وذلك منذ **1937** إلى درجة انه عندما طلبت الجمهورية الاسبانية من فرنسا استقبال **150** ألف من الأطفال والنساء والشيوخ على أراضيها بتاريخ **26** يناير **1939** -أي قبل ثلاثة أيام من سقوط برشلونة بيد الوطنيين-[2]

اقترح وزير الخارجية الفرنسي(جورج بوني) تخصيص منطقة محايدة على الأراضي الاسبانية المتاخمة للحدود الفرنسية لذلك الغرض إلا أن الرفض الثنائي لهذا الاقتراح من قبل الجمهوريين والوطنيين وضع فرنسا في موقف حرج، وأظهر بأن هذه الحكومة وحتى ذلك الحين كانت تتبع سياسة النعامة في تعاملها مع هذا الوضع المأسوي والخطير[3].

كما أن فرنسا منذ البداية لم تكن ترغب في استقبال هؤلاء اللاجئين، حيث تشير الوثائق التاريخية إلى ذلك، ففي برقية رسمية مستعجلة من وزارة الداخلية تحمل رقم **1940/E** بتاريخ **17** افريل **1939** موجهة الى الحاكم العام بالجزائر وإلى كل الولاة في فرنسا والجزائر بمنع بمختلف الوسائل حملة اللجنة الفرنسية لمساعدة اللاجئين الاسبان تحت عنوان: حق اللجوء الى اللاجئين الاسبان.

ولكن بعد أن وضعت فرنسا أمام الامر الواقع لم تجد من وسيلة سوى من استقبال هؤلاء اللاجئين ولكن في ظروف غالبا ما كانت غير انسانية[4].

وعندما وضعت تلك السلطات أمام الأمر الواقع استقبلتهم الجمهورية والدولة الفرنسية مثل المجرمين وخاصة في وهران التي كان رئيس بلديتها (غابريال لومبار) في خضم احتفالاته بانتصار الجنرال فرانكو على خصومه السياسيين. علما بأن السلطات الفرنسية ممثلة في وزير الخارجية تلقت رسالة من عصبة الأمم في جنيف بتاريخ 9 سبتمبر 1937 تذكره فيها بضرورة رعاية وحماية اللاجئين حسب القوانين الدولية لعصبة الأمم، والتي أرسلت إلى وزير الداخلية الفرنسي والتي أرسلها بدوره إلى الحاكم العام بالجزائر بتاريخ 18 نوفمبر 1937[5].

الحاكم العام لم تكتف السلطات الفرنسية في الجزائر باستقبالها غير اللائق لهؤلاء اللاجئين بل في حالات أخرى لجأت إلى طردهم من البلاد ورفض استقبالهم وذلك حينما أصدرت أمرا بتحويل 4150 من اللاجئين الاسبان إلى وجهة أخرى قدموا إلى الجزائر على متن 12 سفينة تابعة لأسطول قوات الجمهوريين[6].

تشير الصفحة الرابعة من التقرير... بأنه تشكلت عدة لجان للنجدة بمدينة أوريانفيل وتنس على إثر وصول عدد كبير من الأطفال والنساء للتخفيف من بؤس وتعاسة هؤلاء اللاجئين، ويبدو أن ذلك لم يكن بدافع انساني صرف لأن التقرير يشير إلى كون هؤلاء المتطوعين من المعمرين كانوا من اليساريين. بدليل أن هؤلاء المنخرطين وضعوا على رئاسة لجنة أورليانفيل رئيس بلدية أورليانفيل والمستشار العام RENCUREL المعروف بمواقفه الراديكالية.

كما يشير ذات التقرير الى استقبال تلك اللجنة بالخصوص إلى مساعدات مختلفة من جمعيات وخواص من كل أرجاء محافظة الجزائر، كما أن سكان كارنو من الأوربيين كانوا جد كرماء على اللاجئين الاسبان- ولو أن اللاجئ ميقال مارتيناز لوباز الذي كان في مخيم كارنو بمعية أمه وأخته قبل ان يلتحق بهم الأب الذي كان في مخيم أورليانفيل بأن الأهالي مقارنة بالأوربيين كانوا أكثر كرما عليهم رغم فقرهم من الأوربيين رغم امكانياتهم.

أما السلطات الرسمية الفرنسية حسب الرسائل المتبادلة بين الاسلطات المعنية في الجزائر والسلطة المركزية في باريس فلا تشير الا الى اللاجئين الاسبان من الفرنسيين حيث تشير رسالة رقم 4436 المؤرخة في 15 أفريل 1938 الموجهة من والي وهران اتلى وزير الصحة الفرنسي

يعلمه فيها بأنه خصص مبلغ **10295** فرنك لفائدة **45** لاجئ فرنسي قادمين نت اسبانيا، كما تشير رسالة أخرى تحت رقم **2987** بتاريخ **13** مارس **1939** تعلم بان ولاية الجزائر بأنها خصصت مبلغ **19880** فرنك لمصلحة اللاجئين الفرنسيين القادمين من اسبانيا، ورسائل أخرى كثيرة في ذات الموضوع إلا انها لم تشر جميعها الى اللاجئين الاسبان القادمين من إسبانيا . (7)

ومن أشهر السفن التي استعملها اللاجئون الاسبان في إجتياز البحر المتوسط باتجاه الموانئ الجزائرية:

رونوين **Ronwyn**: وهي سفينة إنجليزية ذات حمولة متوسطة انطلقت من اليكانت في **13** مارس **1939** نحو ميناء وهران وعلى متنها **646** شخص(**299** رجال **197** امرأة و**150** طفل) رغم أن الرصيف كان غاصا بآلاف الأشخاص الراغبين في اللجوء.

انطلقت السفينة ليلا ودون مصابيح خوفا من القصف الجوي، وفي اليوم الموالي بعد الزوال وصلت إلى ميناء وهران، حيث أرغمت على البقاء خارج الميناء مما أثر سلبا على صحة الركاب بسبب رداءة الجو، كما وضعت تحت الحراسة لمنع نزول الركاب. بعد حجز جوازات السفر وجهت السفينة إلى ميناء تنس الذي وصلت إليه يوم **15** مارس، حيث أنزل الأطفال والنساء وقدمت لهم الإسعافات الصحية واتخذت إجراءات وقائية من خلال تطعيم الجميع ثم وزعت عليهم المئونة وانطلقوا على متن حافلات باتجاه مدينة **Carnot** (العبا دية حاليا) على بعد **85** كلم جنوبا.

صعد طاقم صحي إلى السفينة لفحص وتطعيم الرجال اللذين بقوا على متنها بعدها شكلت أفواج من **12** فرد ثم نقلوا على متن ثلاث شاحنات مقطورة إلى مدينة **Orléansville** (الشلف حاليا) ليلا على بعد **53** كلم حيث وضعوا في ثكنة برتزان القديمة وسط المدينة. ظروف الاستقبال والمعاملة في تنس كانت أحسن بكثير منها في وهران باعتراف من ركاب السفينة. وكان من بين اللاجئين الاسبان في السفينة 6 فرنسيين، بلجيكي، ألمانيان، 3 أرجنتينيين إضافة إلى ايطالي ويوناني كما كان ضمن الركاب نائبين، طبيب وطبيب أسنان(8).

– **Stangor: هي سفينة انجليزية (9) وصلت إلى ميناء تنس (حسب التقرير رقم 4/R.E بتاريخ 18 مارس 1939 المرسل من قبل نائب والي منطقة أورليانفيل إلى والي العاصمة يعلمه فيه بوصول السفينة الانجليزية إلى ميناء تنس بتاريخ 17 مارس وعلى متنها 95 لاجئ إسباني**

قادمين من ميناء فالانس الاسباني يتوزعون كما يلي: (42 رجل 35 امرأة و18 طفل:7 أطفال و11 فتاة) بعد أن مروا عبر ميناء وهران.

بالإضافة إلى قارب وصل إلى شاطئ القلتة إلى الغرب من مدينة تنس بتاريخ 30 مارس قادما من ميناء سان بول باليكانت ولم تكن لديهم اية أجهزة إبحار ولذلك استغرق سفرهم 36 ساعة كاملة مما يفسر حالتهم الصحية المتدهورة جدا، وكان أول سؤال لهم هل هم في إيطاليا أم في القسم الاسباني من المغرب، وكم كانت فرحتهم كبيرة حينما علموا بأنهم بالجزائر. كان على متن ذلك المركب الصغير 94 شخصا [10] (6 نساء، 3 أطفال و85 رجلا منهم 70 من الميليشيات قدموا مباشرة من جبهة مدريد من بينهم را ئد معين من قبل الجنرال مياجا نفسه) [11]. وحسب التقرير رقم 9 من نائب والي أورليانفيل إلى والي العاصمة بتاريخ 3 أفريل 1939حيث يعلمه بأن هؤلاء اللاجئين أسعفوا من قبل سكان القلتة بعد عطب أصاب محرك مركبهم، وبسبب رداءة الأحوال الجوية تم إسعافهم على إمتداد عدة ساعات من منتصف الليل إلى الساعة الرابعة صباحا، ولقد تم تجميع الجميع بمستودع بالبلدية حيث تم إطعامهم وإسعافهم، وفي الصباح تم نقلهم إلى مدينة تنس ومنها إلى مدينة أورليانفيل[12].

إن الحاكم العام للجزائر ووالي وهران بالخصوص لم يكونا محضرين لاستقبال اللاجئين الاسبان،كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ولذلك خصصت أماكن لاستقبالهم في عجالة كالسجن القديم بوهران قبل أن تفتح مراكز في **Orléansville** (الشلف) المدينة، وفي مدينة **Carnot** (العبادية حاليا) على بعد 30 كلم إلى الشرق من عاصمة الولاية الشلف في مارس 1939.

أقيمت في محافظة الجزائر مراكز أخرى كمركز **Morand** (بوغاري) ومركز **Suzzoni** (بوغار) وكلاهما بالمدية حيث كان بمخيم بوغاري بمحاذاة جبال الونشريس الذي كان يضم 3000 لاجئ في ماي 1939 أضيف إليهم 2000 آخرون في نوفمبر.

بالإضافة إلى مركز رابع ببرج بني هندل ب **Orléansville** (الشلف) على الحدود الجنوبية للولاية بالقرب من جبال الونشريس وكان مخصصا للنساء والأطفال وأقيم في 5 ماي، علاوة على مراكز أخرى كالجلفة وبشارو جنان بورزق في الجنوب[13] .

التركيبة الاجتماعية للاجئين الاسبان الى مدينة أورليانفيل :

نظرا للعدد الكبير من النساء والاطفال القادمين الى المنطقة، ونظرا لقلة الوثائق التاريخية فإن هؤلاء اللاجئين الذين قدموا إلى تنس كانوا في معظمهم من عناصر غير متورطة في مسائل ومع ذلك حمل التقرير رقم 4 السالف الذكر معطيات عن التركيبة الاجتماعية لعينة من هؤلاء اللاجئين شملت 45 حالة .

جدول من انجاز الباحث انطلاقا من وثائق أرشيفية من أرشيف ماوراء البحار بآكس أون بروفانس.

المهنة	العدد	المهنة	العدد
مفتش تعليم ابتدائي	1	موظف بالبريد	1
صحافي	1	عون شرطة	1
طالب	5	قبطان بحار	1
طبيب	1	ممثل تجاري	5
طبيب أسنان	1	خباز	1
نواب بالبرلمان	3	حداد	1
صيدلي	1	حلاق	1
قاضي	1	خياط	2
صحافي	2	عامل بالخزف	1
محامي	2	ميكانيكي	2
مدير مدرسة	2	سائق	4
موظف بالبلدية	2	فلاح	1
موظف إداري	3		
ضابط بالجيش(رائد)	1		

ماذا عن الوضعية المادية لهؤلاء اللاجئين على العموم ؟

انطلاقا من الجدول الذي لا يمثل الا جزءا من لاجئي محافظة أورليانفيل فقط، وبالنظر الى أن هؤلاء اللاجئين كانوا من اليساريين ومن الطبقة العمالية في الغالب إلا أن التقرير سالف الذكر يشير في صفحتة الخامسة إلى أن المبلغ الذي كان بحوزة هؤلاء الوافدين هو **560000** بيسيتا صادرة عن الحكومة الجمهورية ذات القيمة الشبه منعدمة مقارنة بالفرنك (**100** بيسيتا يعادلها**1** فرنك فرنسي، في حين أن البيسيتا التي أصدرها الجنرال فرانكو**1** بيسيتا تعادل **1.35** فرنك فرنسي، وهذا ما ساهم في تعاظم بؤس هؤلاء اللاجئين الجمهوريين.

وتشير في هذا الصدد رسالة تحمل رقم **233/R.E** بتاريخ **16** أفريل **1939** من نائب الوالي بأورليانفيل إلى والي الجزائر يعلمه فيها بان هناك عدة فتيات ونسوة من مخيم كارنو تطوعن للعمل كخادمات لدى عائلات من كارنو وأورليانفل مما سيمكنهم من إكتساب بعض المداخيل خاصة وأن المنطقة تشهد نقصا في خادمات المنازل.

وفي إستجواب خضع له قائد السفينة ستانقور حول الحالة المادية للاجئين قال إن قسما منهم أغنياء أو لديهم عائلات وأصدقاء في إسبانيا بإمكانهم إرسال لهم أموال[14].

2–الحياة داخل المخيمات 1939–1943:

إن توزيع اللاجئين على المخيمات كان في البداية يخضع لتقسيم حسب الجنس بحيث كان يوضع النساء والأطفال من جهة والرجال من جهة قبل أن يطبق إنتقاء من نوع آخر يخضع لاعتبارات سياسية وعسكرية حيث يفصل بين الرجال المدنيين وبين الميليشيات التي انتمت بأي شكل من الأشكال إلى القوات العسكرية للجمهوريين.

كما خضع هذا التوزيع لاعتبارات أخرى نستشفها من الرسالة التي بعث بها والي وهران إلى نظيره بالعاصمة بتاريخ **14** أفريل **1939**م يعلمه فيها بضرورة نقل **4265** لاجئ إسباني من مدينة وهران إلى المخيمات باقليم الجزائر والحجة المذكورة هي أن **80** بالمائة من سكان وهران من أصل إسباني[12]، وهذا ما يفسر أن كل مخيمات مدينة وهران كانت مؤقتة بسبب القلق الذي كان يسببه هؤلاء اللاجئين للسلطات الفرنسية وهم بالقرب من التجمعات السكانية بالمدينة.

حيث تجب الإشارة من باب التخوف من السكان والأهالي بصفة خاصة لأن هناك خلفيات لذلك تعود الى مرحلة الحرب الاهلية ذاتها، ففي رسالة لمحافظ شرطة بلدية الحراش (ميزون كاري) تحمل رقم **1886** إلى والي الجزائر بتاريخ **14** نوفمبر**1936**تضمنت خبر عقد

اجتماع برعاية الحزب الشيوعي والرابطة الدولية للمحاربين من أجل السلام بقاعة سينما الايلدورادو حول موضوع ما شاهده **Peignand** وهو أستاذ بثانوية الجزائر العاصمة في إسبانيا خلال إقامته بها طيلة شهر ونصف وحضر المحاضرة نحو**600** شخص من بينهم **50** من الاهالي.[15]

ويفيد تقرير مماثل من نفس محافظة الشرطة بالحراش ـــ ميزون كاري ـــ رقم **110** بتاريخ **16** يناير**1937** والموجه إلى والي الجزائر العاصمة يعلمه فيه باجتماع جرى بسينما **L'Eldorado** من قبل اللجنة المساندة للشعب الاسباني المناهض للفاشية (الجمهوري)، ولقد حضر الاجتماع **250** شخص من بينهم نحو **40** من الأهالي. وهذا يعني أن تخوف الأسبان هناك ما يبرره، كما يبين في الوقت ذاته بان الأهالي كانوا على دراية بما يدور على الساحة السياسية الدولية بل ويشارك في تلك المتغيرات والمستجدات لأخذ الدروس والعبر[16].

وكانت المخيمات التي أقيمت في منطقة الشلف كما يلي:

1.2: مخيم **Carnot**(العبادية حاليا): يقع هذا المخيم على بعد نحو **35** كلم إلى الشرق من مدينة **Orléansville** (الشلف حاليا) فتح في شهر مارس **1939** وهو عبارة عن بناءات جاهزة كانت قد خصصت للأهالي بعد الزلزال الذي ضرب المدينة بتاريخ **7** نوفمبر **1934**، كان يحوي المخيم **70** عائلة منها عائلة ميغال مارتيناز لوباز أي **262** شخص.[15]

يسير المركز وفق نظام عسكري، فهو محاط بسياج ويحرسه سنغاليون مسلحون ويبدأ اليوم على غرار الثكنات العسكرية برفع العلم وتوزيع مختلف الأشغال على اللاجئين التي كانت في الغالب عبارة عن أشغال تنظيف وصيانة.

توزع وجبتي الغذاء مرتين في اليوم من قبل أهالي في عربة تجرها خيول والمتمثل في حساء الرانشو(**Rancho**) الأكلة الوحيدة في المخيم رغم عدم شعبيتها.[17]

في المساء ينزل العلم بحضور الجميع ثم إطفاء الإنارة متبوع بسكوت إجباري. وهذه الطقوس العسكرية كانت تهدف تحضير اللاجئين إلى الاندماج و الذوبان في الشخصية الفرنسية حيث يقول ميغال في كتابه ص **28**« إن تعلم الفرنسية كان واجبا جديدا يريدون فرضه علينا مهما كان الثمن... إن ذلك كان أساسيا لتمكيننا من الاندماج في المجتمع الفرنسي» والمكافئة كانت بالسماح للبعض بالخروج من المركز لمدة **24** ساعة تسمح لهم في الغالب بزيارة مدينة العطاف المجاورة.[18]

ولكسر الجمود كانت تتحول إحدى الغرف إلى مركز ثقافي للتواصل مع الثقافة الاسبانية والأوضاع السياسية في البلاد والتحضير للعودة المحتملة.

يضاف إلى هذه المعطيات معطيات أخرى مصدرها اللجنة الدولية التي زارت مخيمات اللاجئين الأسبان بالجزائر ومنها أورليانفيل في شهر ماي **1939**، ولقد جاء بشأن مخيم كارنو ما يلي: في كرنوا تم تجميع **340** شخص رجال، نساء وأطفال يشكلون **70** أسرة.

إنهم يسكنون في منازل جيدة من الخشب تشبه إلى حد بعيد أحياء عمال المناجم في الشمال. لا يوجد أي أثر للأسلاك الشائكة ولا لحواجز تفصل المخيم عن القرية المجاورة التي تتواجد على مسافة **800**م.

يسهر دركيون على المحافظة على النظام العام وعلى تطبيق تسهيلات جد متساهلة سمحت لنساء وفتيات من المخيم من الذهاب للعمل في القرية كخياطات. إن هذه الحالة يضيف التقرير، هي الطريقة المثلى للانتظار، كما أن هناك إستمرارية في تجميع العائلات المتفرقة في مخيمات أخرى، كما فتحت مدرسة في المخيم حيث بات الطلب كثيرا على الكتب الفرنسية والجرائد، كما أن حالة الجميع الصحية جيدة ويسهر الطبيب اللاجئ ميغال بيراز مارتيناز على متابعة علاج اللاجئين.[19]

إن هذه العائلات المجمعة في هذا المخيم تعطي انطباعا عن راحة بال إلا أن السؤال الذي يراود الجميع هو: ما هو مصيرنا؟

2 .2 : مخيم بني هندل: أقيم هذا المخيم إلى الجنوب من ولاية Orléansville (الشلف حاليا) بالقرب من جبال الونشريس في الخامس من ماي خصص لاستقبال النساء والأطفال فقط في خيام تحت حراسة فرقة من الدرك في برد الشتاء القارص. كان حراس المخيم الفرنسيين يتلقون من بعض الأوربيين ومن الصليب الأحمر مساعدات لصالح اللاجئين إلا أن هؤلاء كانوا يبيعونها للأهالي في الأسواق[20].

2 .3: موليار بـ Orléansville: كان يضم الأطفال والنساء فقط في مستودعين للحصاد، وإن كانت الظروف المادية صعبة إلا أن المعاملة كانت حسنة كما جاء على لسان شهود عيان وحراسة الشرطة قليلة والخروج إلى المدينة خلال ساعات كان مسموح به.

باستثناء بعض حالات اللاجئين التي سويت إداريا من الذين كانوا خارج المخيمات كعائلة نافارو مارتيناز منها الابن ميغال الذي تحصل على الجنسية الفرنسية مسبقا فان معظم المحجوزين

في المخيمات تأخرت تسوية وضعيتهم الإدارية لأن السلطات الفرنسية كانت تأمل رحيلهم عن الجزائر. إن رسالة الشكر التي بعث بها مدير مخيم شرشال إلى والي الجزائر بتاريخ 7 مارس 1940 حالة إستثنائية وخاصة لأنها تضمنت عبارات شكر بسبب الإجراء الإداري رقم 515 بتاريخ 7 فبراير 1940م من طرف وزير الداخلية الذي بموجبه منح حق اللجوء السياسي للاجئي المخيم.

إن هذه الرسالة جاءت مرفقة بالعريضة التي كان قد أرسلها لاجئو المخيم إلى السلطات المعنية وقد تكون تلك العريضة الوحيدة التي استلمتها السلطات الفرنسية لان المبرر الثقافي لتلك التسوية الإدارية باطل بحكم أن معظم المخيمات كانت تضم كوادر وإطارات الجمهورية الاسبانية.

4.2: مخيم ثكنة بارتازان: هو عبارة عن ثكنة عسكرية شاغرة تقع في وسط مدينة أورليانفيل (نقل إليه ركاب الرونوين من الرجال مؤقتا يوم 16 مارس من ميناء تنس وعددهم 299، وقبل ذلك كانت قد نقلت النساء والأطفال إلى مخيم كارنو. وهو عبارة عن ثكنة قديمة وسط مدينة أورليانفيل. قسم اللاجئون إلى أفواج مرقمةكل فوج يضم عشرة لاجئين. وكان أول لاجئ دفن في أورليانفيل هو كوستا الذي توفي يوم 17 مارس، وسمحت الإدارة لبعض اللاجئين بالخروج لدفنه، كما دخل مستشفى المدينة آخرون نظرا للبرد الشديد.

وصلت إلى المخيم دفعة أخرى من اللاجئين 43 من فالنسيا و86 من آليكانت قبل مجزرة 13 أفريل التي وقعت على أرصفة آليكانت وراح ضحيتها 1400 شخص ممن لم يتمكنوا من العثور على سفينة النجاة.(21)

زارت المخيم لجنة دولية بتاريخ 19 أفريل، وسمحت بخروج بعض اللاجئين ممن تتوفر فيهم بعض الشروط، كما رشح عدد آخر للذهاب إلى المكسيك بعد إلحاح منهم قبل أن ينقل الباقي إلى مخيمي بوغار وبوغاري بالمدية، حيث نقلت أول دفعة إليهما يوم 23 أفريل، وبقي مائة لاجئ بالمخيم إلى أن وصلت لجنة ثانية من الضباط هذه المرة لتنظيم نقل العدد الباقي.

3: شروط الخروج من المخيمات العائلية:

بإمكان اللاجئين مغادرة المخيمات التي تعتبر مراكز للإيواء في ثلاث حالات:

*- امتلاك اللاجئ لمبلغ مالي كافي يمكنه من الإقامة في المدن من خلال الاستئجار في الفنادق. قد ينطبق ذلك فقط على مخيمات التجمع العائلي، ولضمان مراقبة هؤلاء تمنح لهم رخص الإقامة تتجدد كل شهر.

*- إظهار وثائق تثبت وجود علاقات قرابة مع أحد المقيمين الدائمين في الجزائر بشرط قدرته المالية على تحمل نفقات اللاجئ مع إلزامية الحضور مرة في الأسبوع إلى محافظة الشرطة الكائنة في محل الإقامة وفق مضمون رسالة والي الجزائر بتاريخ **24** مارس **1939** الى الولاة.[22]

*-حصول أحد اللاجئين على عقد عمل خارج المخيم كذلك الذي تحصل عليه مارتيناز نافارو بتاريخ **2** افريل **1940**م من "اورفيلا جون" صاحب قاعة حلاقة بأورليانفيل، هذا الإجراء الإداري لا ينطبق على مخيمات المدية والصحراء.

إن تطبيق السلطات الفرنسية لهذه الشروط الثلاث كان يعني أن عددا من اللاجئين الأسبان كانوا خارج المخيمات.

بالإضافة إلى مخيمات خاصة بالجيش الجمهوري كانت بالمدية، ومخيمات أخرى للعناصر الخطيرة من القوات، وبخاصة في الجلفة وعين مقل وجنان بورزق بين عين الصفراء وبشار، ومخيم حجرة مقل قرب جبال عمور بين عين الصفراء وبني ونيف، ومخيم بشار...

4. مغادرة اللاجئين لمنطقة الشلف: لقد تحصلت السلطات الفرنسية وفق التقرير ذاته، على إعتراف من قبل اللاجئين الأسبان ممن كانوا في مخيمات أورليانفيل (وسط المدينة) بأنه وإن كان لدى عدد كبير منهم تأشيرات نحو دول أمريكا الجنوبية إلا أن ثلثين منهم لا يرغبون في السفر لا إلى نيكاراغوا ولا إلى المكسيك، لأن وجهتهم المفضلة كانت فرنسا، وبما أن التأشيرات الفرنسية كان يصعب الحصول عليها اضطرّوا إلى طلب تأشيرات العبور عبر فرنسا، وبخاصة عندما بات خطر القوات الوطنية تهددهم بالقصف برا وجوا وبحرا، ولذلك لم يكن السفر إلى بعض دول أمريكا الجنوبية إلا حجة فحسب.

أما الثلث الباقي من هؤلاء اللاجئين فكانت لديهم فعلا نية السفر إلى أمريكا إلا أن جزءا يسيرا منهم فقط كان يملك الإمكانيات المادية لذلك.

كما أن الإدارة الفرنسية تلقت عدد كبير من طلبات من أفراد مقيمين بالجزائر هناك من يقيم بأورليانفيل، والأغلبية جاءوا من وهران والجزائر العاصمة وغيرهما من أمهات وآباء وأصدقاء لهؤلاء اللاجئين يلتمسون إمكانية إخلاء سبيل ذويهم من المراكز.

وحتى الإدارة الفرنسية حسب التقارير الواردة من سلطات أورليانفيل طلبت بإخلاء سبيل كل اللاجئين بسبب ارتفاع تكاليف تجميعهم في تلك المخيمات حيث تفيد ذات التقارير إلى أن احتياجات **700** لاجئ تكلف الخزينة يوميا مبلغ **5250** فرنك أي **157500** فرنك شهريا.

ومع كل ذلك كان عدد الذين أخلي سبيلهم قليل قبل نهاية **1942**م بسبب خوف الإدارة الاستعمارية من احتكاك هؤلاء اللاجئين بسكان الجزائر من الأهالي، بخاصة وأن فرنسا كانت تعيش ظروفا سياسية استثنائية تحت سلطة الحكم النازي.

لم يبق كل اللاجئين الأسبان في منطقة الشلف بل غادروها مباشرة بعد الإنزال الأمريكي في الجزائر والشلف بالخصوص.

لقد قامت السلطات الفرنسية بسبب الظروف الدولية بحملة إعلامية واسعة لدى اللاجئين الأسبان في الجزائر لدفعهم إلى العودة حسبما تؤكده بعض المراسلات الرسمية قبل بداية الحرب العالمية الثانية وأثناءها.

تضمنت الرسالة التي بعث بها وزير الداخلية الفرنسي إلى الولاة مايلي: "إن حالة الحرب من جهة والحاجة إلى إيواء السكان الفرنسيين المرحلين من جهة أخرى يجعل عودة أكبر عدد ممكن من اللاجئين الأسبان إلى بلادهم أمر مرغوب فيه أكثر من أي وقت مضى، وبخاصة العناصر التي لا يمكنها أن تقدم إلى الاقتصاد الفرنسي أي مجهود". [23]

شجعت السلطات الاسبانية الجديدة كذلك هذا المسعى من خلال السفير الاسباني في باريس بقوله:"كل اسباني ذا ضمير صافي وماضي نزيه له مكانه في إسبانيا للعمل من أجل تحسين وإصلاح مآسي الحرب". [24]

إن هذه الدعوة الفرنسية الاسبانية التي كانت قبل بداية الحرب العالمية وأثناءها لم تلق القبول المطلوب في أوساط اللاجئين الأسبان في الجزائر حسبما تؤكده الرسالة التي بعث بها والي المدية إلى والي الجزائر في شهر أوت **1939**م حيث ذكر أنه من أصل **2930** لاجئ اقترحت عليهم فكرة العودة تحمس **19** منهم فقط لها،كما لم يلب تلك الدعوة من ولاية **Orléansville** (الشلف) سوى **18** شخصا، ونفس الموقف اتخذه اللاجئون المقيمون لدى الخواص وهم حوالي **441** فردا.

قد يفسر هذا العدد القليل من الراغبين في العودة إلى اسبانيا بتورط الكثير منهم إلى درجة كبيرة في المأساة الاسبانية، بحيث لم يعد إلى اسبانيا سوى **160** شخص بين أوت **1939**م وديسمبر **1940**م.

من الذين تحمسوا لفكرة أمريكا الجنوبية **62** لاجئ في مخيم شرشال من أصل **371**، و**118** شخص من مخيم بن شيكو الواقع شمال البرواقية بالمدية من أصل **132** كما قبل العرض **28** لاجئ من مخيم **Carnot** (العبادية) بـ**Orléansville** (الشلف). رغم ان التقارير الأمنية **1F/63** أشارت إلى أنه من بين اللاجئين الذين وفدوا إلى أورليانفيل كان **53** شخصا بحوزتهم تأشيرات إلى نيكاراغوا، **23** حاملين لتأشيرات كوبية و**9** من المكسيك، ومن دون شك كان عزوف الكثيرين على مغادرة الجزائر نحو أمريكا اللاتينية مرده إلى صعوبات مادية بالدرجة الأولى.

5- موقف الأهالي من اللاجئين: هناك تقارير كثيرة صادرة عن الإدارة المحلية لأورليانفيل تفيد بأنها تلقت من مناضلي اليسار وأقصى اليسار مساعدات كثيرة لفائدة هؤلاء اللاجئين خلال عدة أيام فقط أكثر مما كانت تجمعه لمصلحة الأهالي خلال عدة سنوات.

كما يشير ذات التقرير إلى أن هناك عناصر فرنسية من بينهم **Mertoreal** وهو مراسل جريدتي **La Dépêche Algérienne** و**la Flamme** التابعة للحزب الاشتراكي الفرنسي والذي كتب مقالا في عدد **15** أفريل يندد فيه بالحرية التي بات يتمتع بها هؤلاء اللاجئين، في إشارة إلى إمكانية وجود إحتكاك مع الرعايا من الأهالي الأمر الذي يشكل بطبيعة الحال خطرا على مصلحة فرنسا.

كما أرسل تقرير من حكام الأقاليم إلى الجهات المعنية تشير فيه إلى سلبيات بقاء هؤلاء اللاجئين في المدن حيث للاتصال سهل مع السكان ولذلك يقترح تحويل الرجال فقط إلى مخيم بوغار بالمدية.

وما يؤكد هذه المخاوف الرسالة رقم **3695** الموجهة من وزير الدفاع **Sarraut** إلى حكام المقاطعات بالجزائر بتاريخ **30** أفريل **1939**م يعلمهم فيها بأنه درس اقتراحات بعض الولاة فيما يتعلق بضرورة إبعاد اللاجئين الأسبان عن السكان، ولهذا الغرض قررت تخصيص ميزانية إضافية لبناء مخيمات من البناء الجاهز خارج المناطق الآهلة لاستقبال هؤلاء اللاجئين عند الضرورة، وكان المبلغ المخصص لذلك الغرض هو **2500** فرنك لكل **100** لاجئ حسب

التكلفة التي تطلبتها تجهيزات مماثلة أقيمت بفرنسا لنفس الغرض، وأرفقت الرسالة بدعوة إلى مباشرة الأشغال مباشرة ودون توقف، وبالموازاة مع ذلك طلب الوزير بدراسة كل طلبات العودة المقدمة من اللاجئين باتجاه اسبانيا بكل سرعة، إلا أنها كانت شبه منعدمة.[25]

فالأهالي لم يصدر عنهم أي موقف رسمي من خلال الأحزاب السياسية أو غير رسمي من خلال الأعيان ما عدا بعض المواقف لأشخاص من الأهالي من عامة الشعب أشار إليها مارتيناز لوباز[26] في كتابه حينما كان في مدينة أورليانفيل ثم الجزائر العاصمة فيما بعد.

وهو يذكر في كتابه ذكريات طفولته في مدينة أورليانفيل ثم العبادية (كارنو) والعطاف وأورليانفيل من جديد، كما أن فرحة ميغال مارتيناز لوباز باقتراب العودة إلى إسبانيا وهو يرى المدرعات الأمريكية في الشارع الرئيسي لمدينة **Orléansville** (الشلف) سنة **1942**م- وهم في طريقهم إلى أوربا لتخليصها من النازية- لم يكن سوى حلما.

قبل أن يغادر المدينة باتجاه العاصمة حيث سيبقى بها إلى غاية **1965** بعدما كان معلما لتلاميذ الجزائر المستقلة بإحدى مدارس العاصمة.

الهوامش:

1- العربي بلعزوز، اللاجئون الاسبان الى الجزائر بين **1939-1962**، رسالة ماجستير من جامعة الجزائر **2008**.(تحت الطبع).

2- *ANOM. 1F/63*

3- هي مدن اسبانية ساحلية هامة تقع في الشرق و الجنوب الشرقي للبلاد على البحر المتوسط، تقابلها في الضفة المقابلة السواحل الجزائرية، واقرب هذه المدن إلى وهران هي قرطاجنة نحو (300 كلم) و أبعدها هي فالانسيا بنحو(700 كلم).

4- Centre National d'Archives :IBA / RAP-006 N :586.

5-Alfred Salinas Quand Franco réclamait Oran: l'opération Cisneros,

6 - Centre National d'Archives : op-cit

7- ANOM. 1F/410

8-Martinez Lopez Miguel : Casbah d'Oubli, L'exil des Réfugiés Politique Espagnols en Algérie (1939-1962), Graveurs de Mémoire,Ed L'Harmattan,Paris 2004, p 159

9- سفينة تملكها مؤسسة **Sthandope** التي مقرها في لندن، و كان حسب الاستجواب الذي خضع له ربان السفينة من قبل المصالح المعنية بميناء تنس تحت تصرف اسبانيا الجمهورية منذ **19** شهرا بحكم الاتفاقية الموقعة مع الوكالة البحرية الرسمية **Campsa**، و كانت ذات السفينة قد نقلت حمولة من السميد من مدينة **Cette** الى مدينة فالانس و بطلب من وكالة كامبسا . تم نقلت هؤلاء اللاجئين بالمجان الى الموانئ الجزائرية لأن أغلبهم كان حاملا لتراخيص من القنصل الفرنسي في فالانس.

10- **19** منهم فقط كان حاملا لجواز سفر، كما احتجز جمارك تنس لديهم **15**مسدسا و **5**بنادق و عدة خزانات رصاص اما بقية السلاح فعلم انهم رموا بها في البحر.

11- قائد قوات الجمهوريين، و هو بدوره لجأ الى الجزائر العاصمة بعد ا نرسى بميناءها سنة **1939**

12- Peschanski Denis : Une Politique d'Exception en Situation d'Exception, Première partie (1938-1940).Novembre 2000.p15.

13 -Martinez Lopez Miguel : op-cit, p 160.

.- ANOM. 1F/6314

15 - ANOM. Ibid.

16-Martinez Lopez Miguel : op-cit, p 162.

17- ANOM. G.G.A L//2

18 - *ibid.*
19- *DEUX MISSIONS INTERNATIONALEES VISITENT LES CAMPS DE REFUGIES ESPAGNOLS MAI (1939) ; EDITE PAR LE COMITE INTERNATIONAL DE COORDINATION ET D'INFORMATION POUR L'AIDE A L'Espagne REPUBLICAINE .PARIS. s.d*
20-*Martinez Lopez Miguel : op-cit, p 167.*
21- *KATEB Kamel : « Les Emigrés Espagnols Dans Les Camps en Algérie (1939-1941) », Annales de Démographie Historique 2007 n :1.*

22- تم رفض مئات الطلبات إما لعدم وجود قرابة بعد التأكد من ذلك اثر تحقيق، أو لكون أصحاب الطلبات مناضلون شيوعيون، مشبوهون، او فوضويون ثوريون خطيرون من قوات الألوية العالمية (الدولية).

23- *Miguel Martinez Lopez :op.cit.,p 173*
24- *op.cit.,p 176 –23*
25- *ANOM. 1F/63*

26- ميغال مارتيناز لوباز ولد بمدينة فالانس الاسبانية يوم 29 أكتوبر 1931، في مارس 1939 وصل إلى وهران كلاجئ مع والديه وأخته، قبل ان ينقل الى أورليانفيل حيث وضع في مخيم كارنو العبا دية حاليا بالشلف.اشتغل بالتعليم في الجزائر في الخمسينات بعد تحصله على الجنسية الفرنسية،كما واصل التدريس بالجزائر المستقلة إلى غاية 1965 في إطار التعاون الجزائري الفرنسي يقيم حاليا في الجنوب الغربي لفرنسا.

الممارسة السياسية وفكرة الاستقلال عند الشيخ ابن باديس

أ. حاج عبد القادر يخلف*

كثيرة هي القضايا السياسية الوطنية التي كانت تخالج صدر الشيخ عبد الحميد بن باديس وتشغل باله، لتطرح نفسها كأسئلة ملحّة، فكان لزاما عليه الإجابة عنها دون تهرّب وبكلّ صراحة بردود مقنعة وحجج دامغة تجعل من كيد الحكومة الاستدمارية الفرنسية في نحرها، وتؤسس لفكر وطني يعبّر عن آلام الشعب الجزائري وآماله وحقّه في الحرّية كسائر أمم الدنيا.

وإيمانا منه بفقه الأولويات فقد أرسى ابن باديس أوّلا القواعد التي يبنى عليها البيت الجزائري الكبير، وذلك بالدفاع عن الهويّة التي تحفظه من الذوبان (الإسلام-العروبة-الوطنية)، وتحول دون سياسة الفسخ والمسخ التي كانت الإدارة الاستعمارية تروم من ورائها إلى محو معالم الشخصية الجزائرية.

وبعد ذلك وجدنا الرجل يساير الأحداث بكياسة السياسي المحنّك، الذي له دراية بخبايا الأمور السياسية ومجرياتها، فلا تفوته جزئية من جزئياتها إلاّ وكان له منها موقف، فقد دعا إلى الوحدة الوطنية ردّا على سياسة فرّق تسد، التي مآلها تفتيت قوى الجزائريين لتذهب ريحهم، وتموقع في خندق واحد مع الحركة الوطنية، مؤمنا بالتعدّدية وتظافر الجهود خدمة لجمع الكلمة ولمّ الشمل وتوحيد الصّف الوطني.

وثالثة الأثافي أنّه يتحدث عن الاستقلال في وقت مبكّر، حيث كانت بعض أطياف الحركة الوطنية ترى في ذلك ضربا من الخيال، وعدوا باتجاه السّراب، وإن لم يكن طرحه بنفس اللهجة التي كان عليها الطّرح الاستقلالي في حزب الشعب، إلاّ أنّ القناعة لدى التيارين كانت واحدة.

---

* - أستاذ العلوم الاجتماعية في التعليم المتوسط، وأستاذ مستخلف في قسم التاريخ وعلم الآثار- جامعة وهران.

فكيف حدث كلّ هذا؟ وما هي الكيفية التي مارس بها السياسة؟ وكيف تبلورت عنده فكرة الاستقلال؟ وهل في النصوص التي تركها لنا بين ثنايا ما كتب وما سُمع عنه من خطب أجوبة عن هذه التساؤلات؟

ينطلق الشيخ عبد الحميد بن باديس من فكرة الحفاظ على المقوّمات، التي تشكّل خصوصية الوطن الجزائري، ليؤكد استقلالية الذات الجزائرية، وعدم قابلية انصهارها وذوبانها في بوتقة واحدة مع جسم غريب لا تمتّ إليه بأيّة صلة. فالارتباط بفرنسا واقع مرّ فرض على الجزائريين كرها، ورغم ذلك لا ينبغي أن يكون هذا الواقع على حساب الذات الجزائرية، ومن ثمّ فهو يفرّق بين الجنسية القومية والجنسية السياسية، حيث يرى "أنّ الأمّة الجزائرية ترضى بالارتباط بفرنسا في حقوقها وواجباتها، وهي الجنسية السياسية، ما دامت محترمة في جنسيتها القومية، وهي تلك المقوّمات والمميّزات من لغة وعقيدة وتاريخ وشعور مشترك مع من يشاركها في هذه المقوّمات والمميّزات، بشرط لا بدّ منه: وهو أن يكون التساوي تامّا في جميع تلك الحقوق، دون تخصيص لحق دون حق ولا تمييز لطبقة عن طبقة"[1].

ويفهم ممّا تقدّم أنّ ابن باديس كان يريد افتكاك حقوق المواطنة للجزائريين ليتخلّصوا من التهميش، ويتمتعوا بما يتمتع به الغرباء والأجانب من المعمّرين على أرض ليست لهم وطنا. ويؤكّد هذا الكلام ما كتبه المؤرّخ أحمد توفيق المدني، الذي يذكر أنّ ابن باديس قال له بطمّ طميمه: "لم تحن السّاعة بعد لهذا (أي الاستقلال السياسي)، ويكفينا الآن أن نحرز على استقلال الدّين وحرّية العربية، وأن لا تضيع صبغتنا الدّينيةالإسلامية، مع الإحراز على الحقوق الفرنسية"[2].

ويختم الشيخ عبد الحميد مقاله في مجلّة الشهاب عن الجنسية القومية والجنسية السياسية بقوله: "وبعد، فنحن الأمّة الجزائرية لنا جميع المقوّمات والمميّزات لجنسيتنا القومية، وقد دلّت تجارب الزمان والأحوال على أنّنا من أشدّ النّاس محافظة على هذه الجنسية القومية، وأنّنا ما زدنا مع الزمان إلاّ قوّة فيها وتثبتنا بأهدابها، وأنّه من المستحيل إضعافنا فيها، فضلا عن اندماجنا أو محونا"[3].

ويستشف من هذه النصوص أنّ ابن باديس كان يريد إتباع سياسة تعتمد على المرحلية، للوصول إلى تحقيق الهدف المنشود لكافة الجزائريين، ألا وهو الحق في تقرير المصير، فالتطلّع إلى

الأفق البعيد يوحي للّبيب بأنّ ابن باديس كان صاحب بعد نظر، وقد اتخذ الأسباب التي تؤدّي إلى الاستقلال رويدا رويدا.

لقد صرّح ابن باديس في وقت سابق أنّ "الاستقلال حق طبيعي لكلّ أمّة من أمم الدنيا، وقد استقلّت أمم كانت دوننا في القوّة والعلم والمنعة والحضارة، ولسنا من الذين يدّعون علم الغيب مع الله، ويقولون إنّ حالة الجزائر الحاضرة ستدوم إلى الأبد، فكما تقلّبت الجزائر مع التاريخ، فمن الممكن أنّها تزداد تقلبا مع التاريخ، وليس من العسير بل إنّه من الممكن أن يأتي يوم تبلغ فيه الجزائر درجة عالية من الرّقي المادّي والأدبي، وتتغيّر فيه السياسة الاستعمارية عامّة والفرنسية خاصّة، وتسلك فرنسا مع الجزائر مسلك إنكلترا مع أستراليا وكندا واتحاد جنوب إفريقيا، وتصبح البلاد الجزائرية مستقلّة استقلالا واسعا، تعتمد عليها فرنسا اعتماد الحرّ على الحرّ"[4].

وبنظرة فاحصة لما سبق ذكره ندرك حقيقة مفادها أنّ ابن باديس كان يرى أنّ دوام الحال من المحال، وأنّه مهما طال اللّيل فلا بدّ للفجر أن ينبثق، ومن ثمّ فإنّ شقّ طريق الاستقلال بالنّسبة للجزائر يمرّ عبر بلوغ الرّشد الذي يؤهلها لكي تصبح شريكا تعتمد عليه فرنسا وتتعامل معه معاملة الحرّ للحرّ، ويواصل كلامه بقوله: "هذا هو الاستقلال الذي نتصوّره، لا الاستقلال الذي يتصوّره خصومنا المجرمون، استقلال النّار والدماء، وهذا هو الاستقلال الذي نستطيع أن نحرز عليه مع الوقت، وبإعانة فرنسا وبإرادتها وأنّنا لا نخشاه ولا نخشى البحث فيه"[5].

ويبدو أنّ ابن باديس كان متفائلا إلى درجة كبيرة بأنّ فرنسا ستسلك مع الجزائر ما سلكته إنكلترا مع أستراليا وكندا واتحاد جنوب إفريقيا في منحهم الاستقلال، وقد عقد على ذلك آمالا جعلته يستبعد الاستقلال الذي يمرّ عبر الأشلاء والدّماء، بحكم إيمانه بأنّ عامل الزمن والظروف المناسبة كفيلان بجعل فرنسا بإرادتها تعين الجزائر على تخطّي حاجز التبعية إلى برّ الاستقلال.

ويمضي الوقت الذي كان يراهن عليه الشيخ عبد الحميد وتمرّ السنون، ولا تستجيب فرنسا الاستعمارية لأدنى مطالب الشعب الجزائري، فهي في كلّ الأحوال تصمّ آذانها عن الإصغاء، غير آبهة بما قد يولد من رحم سياسة العنف التي تتعامل بها مع الجزائريين.

كشفت الأيّام ما كان يجهله ابن باديس من أمر السياسة الفرنسية، فبدأ الشك يساوره في صدق نوايا فرنسا بخصوص مستقبل الجزائر، فعبّر عن ذلك بقوله: "إنّ الأمّة الجزائرية قامت بواجبها نحو فرنسا في أيّام عسرها ويسرها، ومع الأسف لم نر الجزائر نالت على ذلك ما يصلح أن يكون جزاءها، فنحن ندعو فرنسا إلى ما تقتضيه مبادئها الثلاثة التاريخية (الحرية- المساواة والأخوّة)، من رفع مستوانا العلمي والأدبي، بتعميم التعليم الحديث، وتشريكنا تشريكا صحيحا سياسيا واقتصاديا في إدارة شؤون وطننا الجزائري"[6].

ويلاحظ أنّ الشيخ ابن باديس لا يتردّد ولا يتوانى في مواجهة تجاهل الاستعمار لجزاء الأمّة الجزائرية، وتذكيره بالمبادئ التي يدّعي جزافا أنّ دولته قامت عليها، وكأنّي به يقول لفرنسا: أين هي مبادئكم التي تدّعون بها من واقع الشعب الجزائري؟ وأين هو زعمكم بأنّكم أتيتم لتحضير الشعوب ومساعدتها على النهضة واللحاق برِكبكم الحضاري. فما يوجد على أرض الواقع ببلادنا يكذّب إدّعاءاتكم، وإن كنتم صادقين فيما تدّعون أثبتوا لنا صحّة ذلك في تعاملكم معنا، وسنكون أوّل المقتنعين والمؤمنين بهذه المبادئ التي تدّعون.

وحفاظا على الجمعية وما تقوم به من نشاطات تربوية وتعليمية وتثقيفية وسياسية من التعرّض للحلّ ومصادرة ما تكتبه أقلامها (خصوصا بعد تعطيل السنّة وإصدار الشريعة)، نجد الشيخ عبد الحميد يخفّض من لهجته في مخاطبة الإدارة الاستعمارية، حيث يستعمل اللّيونة التي قد توحي لضعفاء العقول وناقصي الفهم أنّها مداهنة، ونلمس ذلك مثلا في قوله: "كونوا كما تشاؤون أيّها السّادة فلكم- وأنتم تمثلون كلّ احترامنا- وظنّوا بنا ما تشاؤون، فإنّا على بصيرة من أمرنا ويقين من استقامة خطّتنا ونيل غايتنا، ومهما تبدّلت اعتقاداتنا في أناس بتبدّل معاملاتهم لنا، فلن تتبدّل ثقتنا بفرنسا وقانونها"[7].

ويعلّق الأستاذ الدكتور عمّار الطّالبي على هذا النص بقوله: "هذا أسلوب سياسي استعمله ليحقّق به أهدافه البعيدة"[8]. ويذكر الشيخ حمزة بوكوشة- وهو أحد أعضاء جمعية العلماء- أنّ ابن باديس "كانت له في الاحتجاج على الحكومة طريقتان: الأولى باسمه رئيس جمعية العلماء، وهي الاحتجاجات التي لا تخرج عن دائرة القانون، والثانية باسمه الخاص، وهي الاحتجاجات اللاّذعة التي يصف فيها الاستعمار بكلّ نقيصة، ويفضح فيها مكايده ويكشف مخازيه، وسألناه مرّة لماذا هذه التفرقة في الاحتجاجات؟ فقال: الاحتجاجات التي أمضيها باسم جمعية العلماء أحافظ فيها على الجمعية، والاحتجاجات التي أمضيها باسمي لا أحافظ فيها على شخصي"[9].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الصحافة والقائمون على الإدارة الفرنسية حاولوا التضييق على جمعية العلماء، لتقزيم عملها وحصره في الجانب الديني دون المشاركة في الجانب السياسي، واضعة إياها في قفص الاتهام، ومن ذلك مثلا نشرها لتصريحات الوالي العام في (البتي باريزيان)، فكان ردّ الشيخ ابن باديس كالتالي: "ثمّ ماهذا العيب الذي يعاب به العلماء المسلمون إذا شاركوا في السياسة؟ فهل خلت المجالس النيابية الكبرى والصغرى من رجال الديانات الأخرى؟ وهل كانت الأكاديمية الفرنسية خالية من آثار الوزير القسيس رشليو؟ أفيجوز الشيء ويحسن إذا كان من هنالك، ويحرم ويقبّح إذا كان من هنا؟... كلاّ لا عيب ولا ملامة وإنّما لكلّ امرئ ما اختار، ويمدح ويذمّ على حسب سلوكه في اختياره.."[10]، وصرّح في محاضرة ألقاها بتونس في ذكرى البشير صفر فقال: "لا بدّ لنا من الجمع بين السياسة والعلم، ولا ينهض العلم والدين حقّ النهوض إلاّ إذا نهضت السياسة بحق"[11].

وإذا كانت الجمعية تمارس السياسة بحكمة ورشد، فإنّها لم تجازف ولم تغتر بطلب اعتمادها كحزب سياسي، بل ظلت تصون اسمها من التعرّض لأيّ خدش وتحافظ على سمعتها، وكانت في كلّ الأحوال ترى نفسها الجمعية ذات الصبغة الدّينية، التي تذود عن بيضة الجزائر وتدافع على كرامة أبنائها، معتبرة نفسها فوق الحزبية، وقد أشار إلى ذلك الشيخ عبد الحميد بن باديس في خطاب عرض فيه حالة الجمعية الأدبية، وممّا جاء فيه: "إنّ الجمعية لا توالي حزبا من الأحزاب، ولا تعادي حزبا منها، وإنّما تنصر الحقّ والعدل والخير من أيّ ناحية كان، وتقاوم الباطل والظلم والشرّ من ايّ جهة أتى، محتفظة في ذلك كلّه بشخصيتها ومبادئها محترسة في جميع مواقفها، مقدّرة للظروف والأحوال بمقاديرها"[12].

ولّما كانت المصلحة الوطنية فوق كلّ اعتبار، "كانت الجمعية بجميع المنتمين إليها بطبيعة علمهم وبصرهم مع النواب الأحرار، الذين تقدّموا للنيابة عن الأمّة بعد مجيء الحركة السياسية، ففاز هؤلاء في أكثر الدوائر، ممّا جعل الحكومة تنقم على الجمعية معتقدة تأييد الجمعية للنواب الأحرار، ونسبت يقظة الأمّة وحسن اختيارها وعدم امتثالها للإيعازات وعدم خوفها من التهديدات، إلى ما بثته فيها الجمعية من حياة"[13].

وتجسّدت وحدة الجزائريين في أوّل مؤتمر من نوعه في التاريخ الجزائري، ألا وهو المؤتمر الإسلامي الجزائري في 7 جوان **1936**، الذي "شمل كافة الأطياف السياسية، من نواب

وشيوعيين ومناضلين وجماعة من العلماء باسمهم الخاص، لا بصفتهم أعضاء لجمعية العلماء، حفاظا منهم على سمعة الجمعية مما قد يحاك ضدّها من دسائس ومؤامرات"[14].

وقد اتفق المؤتمر على إسناد الرّئاسة لعبد الحميد بن باديس، نظرا لمكانته ومركزه، وطلب منه صياغة ما يراه من المطالب، فكان منها: اللغة العربية– الديانة (المساجد)– التعليم الديني– القضاء، إلى جانب المطالب السياسية وأهمّها المساواة في الحقوق السياسية، بأن يكون للمسلمين الجزائريين نواب يمثلونهم بالبرلمان الفرنسي، مع المحافظة التّامّة على جميع الذاتية، وقد نشر ذلك تحت عنوان: حقوق الأمّة الجزائرية التي تطلبها من الأمّة الفرنسية[15].

وسافر الوفد إلى باريس ليلتقي بالحكومة الفرنسية، وحصلت مشادّات بين الوفد ورجال الحكومة، جعلت وزير الحربية م.دالادي إذ ذاك يصرّح "أنّه لا يمكنه أن يوافق على إعطاء المسلمين الجزائريين النيابة في البرلمان مع محافظتهم على الشريعة الإسلامية في الحقوق الشخصية، وقال لهم: إنّ فرنسا معها مدافع، فقال له عبد الحميد بن باديس: والجزائر معها الله"[16].

ورغم أنّ الوفد عاد فارغ اليدين، إذ لم يحقق أيّ نتيجة تذكر، فإنّه استطاع أن يعرّف حكومة فرنسا وأحزابها وصحافتها أنّ وراء البحر أمّة جزائرية إسلامية، تطالب فرنسا بحقوقها وتحافظ تمام المحافظة على شخصيتها ومقوّمات شخصيتها[17].

واعتبر البعض هذه المشاركة غلطة سياسية كبرى، انتقدت عليها جمعية العلماء والشيخ عبد الحميد بن باديس باعتباره المناضل بصلابة عن الشخصية القومية للشعب الجزائري، وذلك في تبنّيه سياسة ومطالب المؤتمر، وهو ممن يقاوم سياسة الاندماج مقاومة عنيفة[18]. ولعلّ الرّد على هذا الرّأي يمكن أن نستشفّه مما كتبه المؤرّخ شارل أندري جوليان، الذي يقول عن ابن باديس: "ونزعته الإدماجية تتضارب ودعايته"[19]، والحقّ كما يقال ما شهدت به الأعداء.

ومهما قيل عن هذه التجربة فإنّ ابن باديس استنفذ الأسباب التي جعلته يقيم الحجّة على فرنسا ويغيّر نظرته إلى سياستها، فقد مدّ من خلال الوفد يده إلى الحكومة الفرنسية للتعاون، في إطار يتمّ الاتفاق عليه والعمل بموجبه، لكنّ هذه الحكومة ضيّعت الفرصة، وهو ما جعل الشيخ عبد الحميد يخاطب الشعب بقوله: "لقد عملت وأنت في أوّل عملك فاعمل ودم على العمل وحافظ على النظام، واعلم أنّ عملك هذا على جلالته ما هو إلاّ خطوة ووثبة ووراءه خطوات ووثبات، وبعدها إمّا الحياة وإمّا الممات"[20].

وكتب بعدها مقالا بعنوان: هل آن أوان اليأس من فرنسا؟ من أهمّ ما جاء فيه: "كذب رأي السياسة وساء فألها، كلاّ والله لا تسلمنا المماطلة إلى الضجر الذي يقعدنا عن العمل، وإنّما تدفعنا إلى اليأس الذي يدفعنا إلى المغامرة والتضحية"[21].

وممّا تقدّم ذكره يتضح لنا أنّ الشيخ عبد الحميد بن باديس وصل إلى درجة من اليأس جعلته يستعمل كلمات نارية تؤكّد نقمته على فرنسا وسياستها ووعودها الكاذبة، التي لم تكن سوى مجرّد كلام معسول يسترعي انتباه الجزائريين لاستدراجهم باللعب على وتر عامل الوقت، لتثبيط العزائم وقتل كلّ مبادرة سياسية حقيقية، من شأنها أن تؤدّي إلى تقارب إيجابي بين الحكومة الفرنسية وما يطمح إليه الشعب الجزائري وطبقته المثقفة، ونجده يصف محاولات الضغط الذي تقوم به الجرائد الفرنسية على حكومتها لمنع إحراز الشعب الجزائري أيّ حقّ من حقوقه بـــ"سياسة وخز الدبابيس، التي تنتهي غالبا بفقد الشعب لصبره، وإخراج الحليم عن حلمه"، ويحذّر هذه الأطراف بقوله: "إنّنا لنسدّ في أوجهكم هذا الباب إلاّ إن كسرتموه، والأمر بعدئذ لله"[22].

لقد تغيّر الطرح السياسي لابن باديس، الذي أصبح يرى في الوعود الفرنسية السراب بعينه، فقرّر سياسة المواجهة حيث قام على هامش احتفالات الذكرى المئوية للاحتلال الفرنسي للجزائر بتوجيه نداء إلى سكّان قسنطينة المسلمين، يطالبهم فيه بمقاطعة هذه الاحتفالات[23].
كان ابن باديس في نظر المؤرّخين الفرنسيين وعلى رأسهم شارل أندري جوليان يعتمد مثل التعالبي بتونس على قوى الإسلام دون سواها، لإحياء بلاده والسير بها نحو الاستقلال[24].
ويذكر أنّه لم يظهر ميلا إلى مشروع بلوم- فيوليت، وفضلا عن ذلك أفتى بردّة من تجنّس بجنسية غير إسلامية[25].

ولّما كانت الحرب العالمية الثانية قاب قوسين أو أدنى من إشتعال لهيبها، وجهت هيئة مكوّنة من الأغوات والقياد تعرف بـــ"جماعة الميعاد الخيري" إلى جانب جماعة اتحاد الزوايا وغيرهما برقيات ولاء وتأييد للحكومة الفرنسية، شذت عنه جمعية العلماء، وأحرجت الجمعية بضرورة إعلان رأيها، فطرح الشيخ عبد الحميد ذلك على المجلس الإداري للجمعية، وبعد نقاش مطوّل طلب الشيخ من الأعضاء التصويت برفع الأيدي، فكانت النتيجة أربعة أصوات قالوا بإرسالها، منهم الطيب العقبي، وأثنى عشر قالوا بعدم إرسالها، واحتفظ عبد الحميد بصوته، وممّا قاله: "لو كانت أغلبيتكم تؤيّد إرسال البرقية ما كنتم تروني في مجلسكم هذا بعد اليوم"[26].

ورفض ابن باديس أن يوجّه شهادة ولاء إلى الحكومة سنة **1938**، كما رفض كلّ تصريح تضامني مع المصالح الفرنسية أثناء الحرب العالمية الثانية[27]. وبعد أسبوعين من اندلاعها فرضت الإدارة الإقامة الجبرية على عبد الحميد بن باديس في قسنطينة، ومنعوه من مغادرتها[28].

إنّ الأمل في الاستقلال كان يشكّل أساس وطنية حزب الشعب وجمعية العلماء[29]، لذلك وجدنا الشيخ عبد الحميد يحتجّ على الإدارة الفرنسية بعد قيامها بإلقاء القبض على الزعيم مصالي الحاج والشاعر مفدي زكرياء، والسّادة بوغرافة والاحول الحسين ومسطول، معتبرا ما تسلكه هذه الإدارة مسلكا أهوجا، مع رجال حزب الشعب الجزائري، الذين يمارسون أعمالهم جهارا وفي وضح النهار[30].

ويبدو أنّ مصالي الحاج كان يكنّ للشيخ عبد الحميد احتراما كبيرا، ويقدّر بإعجاب جلائل الأعمال التي قام بها، فقد صرّح قائلا: "إنّ وفاة هذا الزعيم الرّوحي، تعتبر أكبر كارثة لا على الإسلام وحده، بل على الحركة الوطنية أيضا"[31].

وما من شكّ أنّ الشيخ عبد الحميد بن باديس كان يراهن على الأجيال الصّاعدة في افتكاك الجزائر من أسرها، وانتشالها من براثين الجهل الذي أريد لها، لتبلغ يوما ما طريق الحرّية، فقد سئل ذات مرّة من أحد تلامذته: "بأيّ شيء تحارب الاستعمار؟ فأجاب سائله على الفور: أنا أحارب الاستعمار لأنّني أعلّم وأهذّب ومتى انتشر التعليم والتهذيب في أرض أجدبت على الاستعمار، شعر في النهاية بسوء المصير"[32].

كما عبّر عن آماله في تحقيق النصر على أيدي النّاشئة من أبناء الجزائر، وذلك في قصيدته الخالدة، التي ردّ فيها على أدعياء التنصير والفرنسة والاندماج والتجنيس بقوله:

شعب الجزائر مسلـــــم وإلـــى العروبــــة ينتســـب
من قال حال عـــن أصله أو قـــال مـــات فقـــد كذب
أو رام إدمــــاجا لـــه رام المحـــال مـــن الطـــــلب

إلى أن يقول:

يا نشء أنت رجاؤنــــــا وبك الصبــــاح قـــد اقترب
خذ للحيـــــاة سلاحـــها وخـــض الخطـــوب ولا تهب[33]

ومن هذه الأبيات ندرك نظرة الشيخ عبد الحميد بن باديس المستقبلية للجزائر، التي ستحرّر بسواعد الأحرار من أبنائها، الذين سيكونون رجال الغد المشرق بسلاح العلم والإيمان، ثمّ بالسلاح الحقيقي الذي يقضّ مضاجع الاستعمار، ويهدم بنيانهم من أساساته.

إنّ الشيخ عبد الحميد كان يعشق الحرّية ويحلم باليوم الذي يرى فيه الجزائر مستقلّة، فقد روى عنه أحد مريديه أنّه في عام **1937** بمناسبة رجوع رئيس حزب الشعب الجزائري مصالي الحاج من فرنسا إلى الجزائر، ومطالبته بالاستقلال التّام للجزائر، وكان الشيخ مجتمعا مع جماعة من أنصار حركته، فقال: "وهل يمكن لمن شرع في تشييد مترل أن يتركه بدون سقف؟ وما غايتنا من عملنا غلاّ بتحقيق الاستقلال[34].

كما أثر عنه في موقف آخر حينما اندلعت الحرب العالمية الثانية، أنّه اجتمع بالشيخ حمزة بوكوشة، وكان حاضرا الاجتماع تلميذه الشيخ محمد بن الصّادق المليايي ليس غير، فقال: "هل لكم أن تعاهدوني"، فلمّا مدّا إليه يديهما بالمصافحة، قال: "إنّيسأعلن الثورة على فرنسا عندما تشهر عليها إيطاليا الحرب"[35].

وروى تلميذ أخر من تلامذته أنّه كان يريد الخروج على فرنسا إلى جبال أوراس، ليعلنها ثورة على فرنسا لو وجد رجالا يساعدونه[36].وصرّح في أوائل سنة **1940** قبل وفاته في اجتماع خاص مقسما فقال: "والله لو وجدت عشرة من عقلاء الأمّة الجزائرية يوافقونني على إعلان الثورة لأعلنتها[37].

وعلّق الشيخ حمزة بوكوشة على ما جرى بينه وبين الشيخ عبد الحميد بن باديس لآخر مرّة اجتمع به بقوله: "وهكذا كانت نيته– أي إعلان الثورة ضدّ فرنسا– ولست أدري كيف تكون الحالة لو عاش فينا إلى ذلك الحين!

الخاتمة: إنّ الخلاصة التي يمكن الخروج بها من هذا العرض يمكن حصرها في الاستنتاجات التالية:

– لم يكن ابن باديس من أولئك الذين يمارسون السياسة على إطلاقها، بل كان يقيّد نفسه بضوابطها الشرعية، فلم يلطّخ قلمه كما لم يجر على لسانه سياسة الكذب واللف والدوران، ولا سياسة الغاية تبرّر الوسيلة التي غالبا ما يلجأ إليها معظم السّاسة، ذلك أنّه كان يعتبر السياسة من الدين، ولا يجد حرجا في التصدّي لما تمليه الحاجات والضرورات بعيدا عن

السقوط في مغبّات المحظورات، إيمانا منه بروح المسؤولية وما تقتضيه من التضحية، ومن منطلق ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب.

– إنّ أوّل جدار أقامته جمعية العلماء وعلى رأسها الشيخ عبد الحميد بن باديس لمنع ضرب الشعب الجزائري في أصوله، يتمثل في تحديد عناصر الهوية الجزائرية، التي لا تقبل النقاش ولا ترضى بضياع الجنسية القومية، ممّا يحفظ للجزائر خصوصيتها العربية الإسلامية والتاريخية، ويجنّبها الذوبان والانحلال، فإن كان الاندماج مع فرنسا في إطار الجنسية السياسية، التي تحفظ للجزائريين حقوقهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فإنّه يتمّ على أساس معاملة الحرّ للحرّ التي تحفظ للجزائريين كرامتهم بعيدا عن التنازلات التي يشترطها المنظرون والسّاسة الفرنسيون، والإملاءات التي لا تستجيب ولا تعترف بطموحاتهم المشروعة.

– إنّ السياسة التي اعتمدها الشيخ عبد الحميد بن باديس في محاورة ومناورة الحكومة الاستعمارية تنطلق من فكرة الاعتماد على المرحلية في المطالب لتحقيق الاستقلال، فكان مبدئيا يرى العيش في ظلّ دولة اتحادية مع فرنسا للوصول إلى الاستقلال الذاتي على المدى القريب، وينتهي ذلك بالاستقلال التّام باعتراف من فرنسا، كما فعلت بريطانيا مع كندا وأستراليا واتحاد جنوب إفريقيا على المدى البعيد. وبعد أن اتضحت النوايا السيّئة والوعود الكاذبة للحكومة الفرنسية، نلمس تبدّلا في الخطاب السياسي للشيخ عبد الحميد بن باديس، حيث انتقل من اللّيونة إلى الشدّة فيما كان يصدره على صفحات الجرائد والمجلاّت التي كان يكتب فيها، ووصوله إلى قناعة مواجهة العنف بالعنف.

– لقد تخطّفت المنية الرّجل وهو في أوج غضبه على الحكومة الاستدمارية، وتعدّدت الروايات التي تشير إلى أنّه كان يريد إعلان الثورة على فرنسا. وما من شكّ أنّه لو أدرك اندلاع الثورة– وإن كان هذا في حكم الغيب– لكان من اوّل الدّاعين إليها، أو على رأس المهندسين لقيامها، وأضعف الإيمان أن يكون من المباركين لها على أقلّ تقدير.

ومهما يكن فقد آمن ابن باديس بالشعب الجزائري وبقدراته على التغيير وتجسّد ذلك في جيل نوفمبر الذي شرب من نبع أفكار الشيخ عبد الحميد فقام بكسر شوكة الظالمين، وإعادة الجزائر إلى إطارها العربي الإسلامي.

الهوامش:

1- مجلة الشهاب، الجزء 12، المجلد 12، غرّة ذي الحجّة 1355هـ/ فبراير 1937م، ص505.

2- أحمد توفيق المدني، حياة كفاح (مذكرات)، الجزء الثاني، دار البصائر، الجزائر- 2009، ص364.

3- الشهاب، العدد نفس المجلد والصفحة.

4- الشهاب،الجزء الثالث، المجلد12، غرّة ربيع الأوّل 1355هـ/جوان 1936م، ص145.

5- نفسه، ص141- 147. شارل أندري جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ترجمة المنجي سليم وآخرون، الدار التونسية للنشر- تونس، ط3، 1976، ص137.

6- جريدة المنتقد، العدد الأول الصادرفي11 ذي الحجة 1343هـ/ 2 جويلية1925م، دار الغرب الإسلامي- تونس2008، ط1، ص5.

7- جريدة الشريعة النبوية المحمدية، العدد الأول، 24 ربيع الأول 1325هـ/17 جويلية 1933م، دار الغرب الإسلامي- تونس، ص2.

8- ابن باديس، حياته وآثاره، دار الأمّة- الجزائر، طبعة 2009، ج3،ص284-285.

9- حمزة بوكوشة، " مع عبد الحميد بن باديس في ذكراه "، في مجلّة المعرفة، السنة الأولى، العدد10، وزارة الأوقاف- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ذو الحجة 1383هـ/أفريل 1964م، ص17.

10- جريدة الصراط السوي، السنة الأولى، العدد15 قسنطينة، الاثنين 8 رمضان 1352هـ/25 ديسمبر 1933م، دار الغرب الإسلامي- تونس، ص4-5.

11- جريدة البصائر، السنة الثانية من السلسلة الأولى ،العدد71- الجزائر، الصادر في 9 ربيع الثاني1356هـ/18 جوان 1937م، ص4.

12- البصائر، السنة الثانية، العدد 83- الجزائر، الصادر في 25 رجب 1356هـ/20 سبتمبر 1937م، ص1،العمود2و3 وص2، العمود 1و2و3. ونشر كذلك بالشهاب، ج8، م13، ص357-361، الصادر في غرّة شعبان1356هـ/أكتوبر 1937م.

13- البصائر، السنة الأولى، العدد43- الجزائر، الجمعة 28 شعبان 1355هـ/ 13 نوفمبر 1936م، ص1.

14- أحمد توفيق المدني، نفس المصدر والصفحة.

15- الشهاب، ملحق ج4، م12، ربيع الثاني 1355هـ/جويلية 1936م، ص210-212. البصائر، س1، ع23، الصادر في 22 ربيع الأوّل 1355هـ/12جوان 1936م، ص1و2 (يتبع)، ثم س1، ع24، الصادر في29ربيع الأول 1355هـ/ 19 جوان 1936م، ص1-3. أحمد توفيق المدني، نفس المصدر، ص365. علاّل الفاسي، المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى، معهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة- 1955، ص92.

16- حمزة بوكوشة، المرجع نفسه، ص19. أحمد توفيق المدني، نفسه، ص366.

17- الشاب، ج7، م12، غرّة رجب 1355هـ/أكتوبر 1936م، ص304-311.

18- تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للاتصال، النشر والإشهار- الجزائر، 1422هـ/2001م، ط5 مزيدة ومنقحة، ص 103.

19- شارل أندري جوليان، المرجع نفسه، ص135.

20- الشهاب، ج6، م12، غرّة جمادى الثانية 1355هـ/سبتمبر 1936م، ص272.

21- الشهاب، ج6، م13، غرّة جمادى الثانية 1356هـ/أوت 1937م، ص272-273.

22- الشهاب، ج12، م11، غرّة ذي الحجّة 1354هـ/مارس 1936م، ص680- 686.

23- الشهاب، ج9، م13، غرّة رمضان 1356هـ/نوفمبر 1937م، ص427- 429.

24- ش.أ.جوليان، نفس المرجع والصفحة.

25- نفسه. أنظر أيضا تفاصيل هذه الفتوى في جريدة البصائر، س3، عدد 95، 12 ذي القعدة 1356هـ/13 يناير 1938م، ص2.

26- حمزة بوكوشة، المرجع نفسه، ص20.

27- ش.أ. جوليان، المرجع نفسه، ص139 وص135.

28- حمزة بوكوشة، المرجع نفسه، ص21.

29- ش.أ.جوليان، المرجع نفسه، ص152.

30- الشهاب، ج7، م13، قسنطينة رجب 1356هـ/سبتمبر 1937م، ص339- 340.

31- علي مرحوم، " لمحات من حياة الشيخ عبد الحميد بن باديس"، في مجلّة الأصالة، السنة الرّابعة، عدد24، مارس- أفريل(أذار- نيسان)، مجلة تصدرها وزارة الشؤون الدينية بالجزائر- 1975، ص106.

32- باعزيز بن عمر، " عظمة الأستاذ الأكبر عبد الحميد بن باديس"، في جريدة البصائر، عدد24، الصادر في 3 مايو 1948 من السلسلة الثانية.

33- الشهاب، ج4، م13، الصادر في قسنطينة ربيع الثاني/11 جوان 1937، ص200- 202.

34- روى هذه الكلمة الأستاذ المعاصر للحركة علي مرحوم. ينظر عمّار الطّالبي، المرجع نفسه، م1، ج1، ص89.

35- حمزة بوكوشة، نفس المرجع والصفحة.

36- قال ذلك في محاضرة بمناسبة الذكرى 25 للشيخ عبد الحميد بن باديس بقاعة ابن خلدون سنة 1385هـ/1965م، والمحاضر هو الشيخ أحمد حمّاني. أنظر عمّار الطّالبي، المرجع نفسه، م1، ج1، ص89.

37- كان هذا التصريح في سهرة ببيته بمبنى جمعية التربية والتعليم الإسلامية، بحضور الأستاذ علي مرحوم وعبد الحفيظ جنان، ينظر عمّار الطّالبي، نفسه.

تصورات وأفكار ابن باديس السياسية في مجال وحدة الشمال الإفريقي: الصعوبات والتحديات.

د. محمد بليل*

تمهيد: لقد اختلفت نوعية الاستعمار الذي هيمن على الجزائر عن غيرها من تونس والمغرب، فقد كان استعمار الجزائر استعمارا غريبا من نوعه، لا يماثله إلا استعمار جنوب إفريقيا ودول أمريكا اللاتينية، إذ اعتبرت الجزائر مقاطعة فرنسية بعد أربعة سنوات من احتلالها واتخذت مستعمرة استيطانية لكل الأوربيين [1] نهائيا عن محيطها العربي الإسلامي بخلاف تونس والمغرب.

وقام الاستعمار الفرنسي بتبني سياسة استعمارية إقصائية للشعب الجزائري ونخبه السياسية والثقافية عن المشاركة في المؤسسات الاستعمارية وحوربت لغته وصودرت أراضيه وتحولت العديد من الأسر الغنية إلى أسر فقيرة.

رغم هذه الظروف القاسية التي عاشها المجتمع الجزائري في نهاية القرن 19م؛ حافظت بعض النخب على مكانتها وتمسكت بالتراث العربي الإسلامي، وأخرى سمحت لها الظروف بأخذ قسط من العلم في المدارس الفرنسية، أو تلك المدارس الأهلية التي أنشأها الاستعمار لتخريج دفعات من الجزائريين يحتاجونهم في إدارته وفي التعليم. ورغم قلتها، إلا أنها برهنت لفرنسا بأن الجزائريين قادرين على تحصيل المعارف العلمية؛ مع احتفاظهم بأحوالهم الشخصية الإسلامية، وأحسن إشارة لذلك، هو ذلك المثقف الكبير الذي عرفته الجزائر، المتمثل في شخصية ابن أبي شنب، الذي ترك لنا تراثا تاريخيا وأدبيا وشارك في التدريس بالمعاهد الاستعمارية وشارك المستشرقين في أعمالهم حول الدراسات الإسلامية [2].

في حين برزت من جهة أخرى نخبة مثقفة ثقافة عربية إسلامية، عرفوا بالمحافظين، تمسكوا بالشخصية العربية الإسلامية في الإطار الفرنسي، وقاد هذه الحركة كل من ابن الموهوب وعبد

* أستاذ محاضر ب في التاريخ المعاصر- قسم العلوم الإنسانية- جامعة ابن خلدون- تيارت.

الحميد بن سماية والأستاذ لونيسي شيخ ابن باديس، وتعاطفوا مع فكرة الجامعة الإسلامية، رفق هذه الحركة بداية بروز معالم الفكر الإصلاحي في الجزائر المستعمرة في نهاية القرن **19**م وبداية القرن **20**م، بقيام مجموعات من الطلبة الجزائريين المتخرجين من جامعات الزيتونة والقرويين والأزهر والحجاز الخ...بتنشيط الساحة الثقافية أولا،ثم الجهر بأفكارهم السياسية المعادية للاستعمار الفرنسي في عدة مجالات خاصة مع اقتراب الحرب العالمية الأولى،التي دفعت فرنسا إلى التقرب من النخب الجزائرية،سواء منهم المحافظين الرافضين للتجنيد الإجباري، أو تلك النخبة المفرنسة التي تأثرت بالأفكار الأوربية، ودافعت عن سياسة التجنيد الإجباري؛ ما أوجد حراكا سياسيا بين النخب الأولى التي برزت بشكل واضح متأثرة بالأفكار القومية للحركات السياسية المغاربية، كتونس الفتاة ثم الحزب الدستوري والحركة الوطنية بمراكش بقيادة علال الفاسي، ويذكر الأستاذ ابن العقون في مذكراته مدى الوعي الوطني المتزايد لدى المغاربة باستغلال ظروف الحرب العالمية الأولى وإرسال مذكرة مشتركة عرفت بمذكرة اللجنة الجزائرية التونسية الموجهة إلى مؤتمر السلم العالمي[3].

وقد راسل الأمير خالد الرئيس الفرنسي "هوريو" يطالبه بالوفاء بالعهود التي قطعتها فرنسا على نفسها خلال الحرب العالمية الأولى للجزائريين.

حرّكت هذه الظروف النشاط الديني والسياسي في الجزائر ببروز مجموعة من المشايخ والعلماء المتأثرين بالفكر الإصلاحي المشرقي والتفاعلات السياسية بالمغرب وتونس، حيث شجع ذلك أبرز الإصلاحيين في الجزائر المتمثل في الشيخ عبد الحميد بن باديس بالتحرك على مختلف الجبهات لطرح وجهات نظره، وفيما بعد بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين[4].

يدفعنا ذلك إلى الولوج في شخصية عبد الحميد ابن باديس، أبرز زعماء الإصلاح في الجزائر،حتى نستطيع في ما بعد أن نبرز دوره الريادي على الساحة السياسية للشمال الإفريقي، حيث كان هذا المصطلح سمة عصره، رغم تشبع ابن باديس بالأفكار الإسلامية واطلاعه على خلفيات هذه المصطلحات ذات الطابع الإستعماري، حيث يذكر المؤرخ الجزائري محمد الميلي[5] بأن ابن باديس من مواليد نهاية القرن التاسع عشر بتاريخ ديسمبر **1889**، نتاج أسرة من أكبر الأسر القسنطينية يمتد نسبها إلى أسرة مالكة لمعز الصنهاجي، وكانت هذه الأسرة ذات "اتصال متين" بالإدارة الاستعمارية، فهي توسطت بين هذه الإدارة والأهالي الجزائريين، فهذا جده مكي بن باديس قد تحصل على وسام من يد نابوليون عام **1864**، وأبوه محمد

المصطفى كان عضوا في المجلس الأعلى للجزائر ولكن اتجاه ابن باديس تحدد منذ الوهلة الأولى، بحفظه القرآن الكريم في سن الثالثة عشر من عمره، وتحول بعد ذلك إلى جامع الزيتونة بين سنة 1908 و1913 حيث كانت تونس قد فتحت أعينه مبكرا على العالم الخارجي(6).

هذا التفتح المبكر على العالم الخارجي، جعله يفكر في الذهاب إلى المشرق للحج حيث التقى هنالك بالمصلحين، ذلك ما ذكره زميله وصديقه في النضال الديني والسياسي، الشيخ البشير الإبراهيمي الذي ذكر ما يلي: «كان من تدابير الأقدار الإلهية للجزائر ومن مخبئات الغيوب لها أن يرد علي بعد استقراري بالمدينة المنورة سنة وبضعة أشهر، أبي ورفيقي في الجهاد بعد ذلك الشيخ عبد الحميد ابن باديس، أعلم علماء الشمال الإفريقي ولا أغالي، وباني النهضات العلمية والأدبية والاجتماعية والسياسية للجزائر(7)».

ومن هذا المنطلق فابن باديس كان حلقة بين التيارات الثقافية والسياسية التي برزت مبكرا في الجزائر، وجيل جديد تشبع بالفكر السياسي التحرري والقومي عقب الحرب العالمية الأولى، مما جعل الحياة الفكرية في المغرب الإسلامي تتأثر بالأفكار الآتية من المشرق الإسلامي عبر التاريخ، ونضجت بشكل كبير في الفترة التي برز فيها الشيخ ابن باديس الذي ساعدته في ذلك عوامل عدة، حرّكت ذلك التفاعل التلقائي الموجود بين مثقفي الشمال الإفريقي، عن طريق الصحافة والكتب والمجلات، وصولا إلى ربط علاقات متينة، في مختلف الميادين خاصة الربط البشري الذي تجسد عن طريق إرسال الطلبة إلى تونس بالزيتونة والقرويين بالمغرب بشكل أقل(8) من أجل إحياء الروابط التي حاول الإستعمار الفرنسي قطعها ووضع العراقيل أمامها.

وتعود الأصول الأولى للإصلاح في الجزائر، قبل بروز الشيخ ابن باديس إلى تلك النخب المحافظة والمفرنسة المتأثرة بأوضاعها المحيطة بها، كما سبق أن أشرنا إليه، خاصة بعد زيارة الشيخ محمد عبده إلى الجزائر سنة 1903 الذي أثّر في بعض العلماء آنذاك وكتلة أخرى تأثرت بالنمط التعليمي الفرنسي، وراحت تطالب بالمساواة وصولا إلى الاندماج في الثقافة الغربية، إلا أن الحرب العالمية الأولى جاءت بمتغيرات جوهرية من خلال إصدار "جونار" لإصلاحاته سنة 1919 في عهد حكومة "كليمانصو" بترقية الحقوق السياسية للمجندين الجزائريين، استفاد منها زعماء الإصلاح في الجزائر.

وبدأ ابن باديس نشاطه العام في الجزائر في مرحلته الأولى، بالاهتمام بالتعليم والحفاظ على الشخصية العربية الإسلامية، ومحاولاته ربط علاقات أخوية مع الحركات الثقافية في الشمال الإفريقي، خاصة تونس التي كانت تربطه معها أواصر متينة، فركز جهوده على العمل الصحافي، ليبرز الأخوة العربية والإسلامية، من أجل الحفاظ على الشخصية الجزائرية ،فابن باديس حسب الأستاذ رابح تركي، كان وطنيا من الطراز العالي يحب الجزائر والعرب [9].

وقد دلت كتاباته عنهم وعن بلاده بأنها تميزت بالحب والغيرة، ولقد أصدر ابن باديس عدة جرائد في هذه المرحلة مثل جريدة المنتقد في جويلية **1925** والشهاب في **12** نوفمبر **1925**، وأصبحت تحمل توقيعه الشخصي ابتدءا من **1926**، ليعبر عن أرائه وأفكاره، حيث ظلت لمدة عقد كامل ناطقة باسمه، وتحمل أفكاره الوطنية والتوحيدية[10].

ومن هذا المنطلق كان الجانب العلمي والثقافي والديني في اهتمامه الأول، مفضلا عليها وضعه الاجتماعي وانتمائه الطبقي الذي سبق أن أشرنا إليه، حيث استطاع التوفيق بين دوره الجديد، ووضعه السابق.

ولكي نستطيع أن نتعرف أكثر على شخصية هذا الرجل، فإننا أطلعنا على مواقف معاصرة للذين عاشوا بالقرب منه، فهذا المفكر الجزائري بن نابي في شهاداته عن العصر، وصف لنا منظر الشيخ عند مروره عليه أمام مقهى بن يمينة في طريقه إلى مكتبه، حيث كان يثير اهتمامه وكان يربط نظرته إليه من خلال انتمائه إلى تلك الطبقة البرجوازية الجزائرية، صنيعة الإستعمار الفرنسي في نظر مالك بن نبي، ولكنه تدارك هذا الخطأ، وعرف حقيقة هذا الشيخ الإصلاحي، واكتشف قيمته ومكانته فيما بعد[11].

وقدم لنا شريكه وصديقه خير الدين في جمعيه العلماء شخصيته بشكل بارز وما خفي عنها، وصولا إلى تزعمه النشاط الإصلاحي، وممارسته العمل السياسي؛ ونقلا عن جريدة الشهاب نراه يسترسل الحديث ويشير بذراعيه ويشارك بإشارات تخترق الفضاء، وتكتسي أحيانا أخرى قوة العظمة والجلالة، ليبرز للناس من خلال أسلوبه تنسيقا من عذوبة الكلام وقوة الخطابة التي تحمس من يسمع إليه، وصولا إلى مبتغاه، يرفع الحجاب عن هذا الشعب الذي حاول الإستعمار وضعه على عينيه[12].

ولكي يعتمد على مجهوداته الذاتية في مواصلة نشر أفكاره، أسس المطبعة الجزائرية الإسلامية بقسنطينة سنة **1925**، ليستطيع مواجهة السياسة الإستعمارية بواسطة معركة

الصحافة، ويخاطب من خلالها الإخوة في الأقطار العربية وبلدان المغرب في هذه الفترة، وينشر في صحافته مقالاتهم، ويساند بمجهودات الحركات الوطنية المغاربية أو كما سماها الطبقات السياسية للشمال الإفريقي[13].

حاولنا أن نستقرئ بعض الظروف التي نشأ فيها ابن باديس، والعوامل التي ساعدته على الجهر بأفكاره، ويحق لنا أن نتساءل عن هوية أفكاره والإطار السياسي العام،الذي نشط فيه ابن باديس، وهل اعتمد على التراث العربي الإسلامي من منطلق العوامل السابقة الذكر؟ وكيف نظر إلى الوحدة السياسية للأمة العربية وبشكل خاص وحدة الشمال الإفريقي؟ وما هي المفاهيم المختلفة التي طرحها في مجال الوحدة السياسية؟ وما هي أنشطته المختلفة في ذلك؟ وهل استطاع ربط علاقات مع إطارات الحركة السياسية للشمال الإفريقي؟ وما هي أبرز القضايا التي حاول علاجها وأثارها على الرأي العام الجزائري والاستعماري؟ وما هي الصعوبات التي واجهت ابن باديس في تحقيق نضاله السياسي المتشبع بالروح الوطنية أولا ثم العربية والإسلامية ثانيا والقيم الإنسانية ثالثا؟ وهل تمكن من الوصول إلى أهدافه التي أعلن عنها؟ رغم انه حاول ربطها بالجانب الثقافي وترك الوحدة السياسية للأجيال المقبلة.

ذلك ما سنحاول أن نحلله ونناقشه في هذه الدراسة، عن القضايا المغاربية التي شغلت فكر ابن باديس وعبرت عنها أنشطته السياسية، فهو حسب الأستاذ الميلي قد استلهم أفكاره من محمد صلى الله عليه وسلم رجل القومية العربية الذي يعتبر رسول الإنسانية[14].

1- نظرة ابن باديس للإطار الجغرافي والتاريخي للشمال الإفريقي: لقد برزت شخصية الشيخ ابن باديس بشكل أثار انتباه الإدارة الإستعمارية التي كانت تراقب كل الشخصيات الوطنية،إلا أنها لم تحاول أن تكشف عن خططها الاستعمارية إلا بعد تأسيس جمعية العلماء حيث أصبح ابن باديس رئيسها، بعد انتخابه من قبل مجموعة من العلماء الحاضرين في05 مايو1931م؛ وتعود المبادرة في حقيقة الأمر إلى ابن باديس رغم غيابه أيام اجتماع ا العلماء، بمختلف أطيافهم بنادي الترقي[15].

ولذلك فإن ابن باديس أدرك حقائق الأمور في مواجهة الإدارة الاستعمارية بنفس أسلحتها وتأسيس جمعية دينية ثقافية، تحافظ على هوية الشعب الجزائري مستغلا بعض التشريعات الاستعمارية وهو ما جعل ابن باديس يفهم التاريخ بأنه يتمثل في العودة إلى الماضي

والتراث المشترك بين المغاربة من خلال ندواته وكتاباته الصحافية، لأن المدرسة الاستعمارية بقيادة مفكريها ومؤرخيها، حاولوا إيهامنا بأن الجمعية هي نتاج إرادة فرنسا(16).

ولكننا في غالب الأحيان، اعتبرنا ضحايا المدرسة الاستعمارية التي كانت تعلم أبائنا وأجدادنا، بأن فرنسا هي أمنا، وأن الغاليين هم أجدادنا، ولكن حقيقة الأمر، فإن العلماء في نظرنا يعتبرون امتدادا لهوية الشعوب المغربية، انطلقوا من البعد التاريخي للمنطقة(17). مما يجعلنا ندرك أهمية نظرة ابن باديس لقضايا الوحدة، خاصة وحدة الشمال الإفريقي في إطاره الجغرافي والتاريخي.

أ – تحديد الإطار الجغرافي ودوره في وحدة الشمال الإفريقي: لقد حاول الإستعمار الفرنسي بعد احتلاله للجزائر عام 1830 أن يجعل منها بوابة إفريقيا، تمهيدا لفرض هيمنته على الأرض الإفريقية، وبالرجوع إلى القرن التاسع عشر، نجد أن فرنسا قد دعمت وجودها على الأرض من أجل ربح معركة الجغرافيا مع الأمير عبد القادر، ود خلت معه في مفاوضات عديدة، اعترفت له بالجزائر آنذاك،باستثناء الجزائر العاصمة وعنابة وجيجل وقسنطينة ومستغانم ووهران، وعندما تيقنت من ضعف المقاومة الجزائرية توغلت في المناطق الداخلية مرتكبة المجازر الرهيبة مثل ما وقع في قسنطينة والزعاطشة ومنطقة الظهرة بمستغانم سنة 1845(18)واستمرت آلة الحرب الفرنسية تستخدم القوة إلى غاية بداية القرن العشرين، وهي الفترة التي برز فيها الشيخ ابن باديس.

ولهذه الغاية، فابن باديس رغم كونه مصلحا، ونشأ في ميراث عائلي قريب من الإدارة الاستعمارية، إلا أنه اشتغل بالسياسة وتأقلم مع محيطه المحلي والإقليمي، وأنه زار بلدانا عديدة، واحتك كثيرا بعلماء تونس وحركتها الوطنية، متحديا الشروط الفرنسية في العمل السياسي، لأنه ورد في الفصل الثالث من القانون الأساسي للجمعية ما يلي: "لا يجوز للجمعية بأي حال من الأحوال أن تخوض أو تتدخل في المسائل السياسية"(19).

لذلك نجده يركز على الإطار الجغرافي لوحدة الشمال الإفريقي ووحدة شعوبه الدينية والثقافية والإثنية، عكس نظرته إلى أقطار الخلافة الإسلامية في العهد العثماني، فهو كان عالما من مجموع علماء الجزائر الذين شاركوه في الفكر والتوجه أمثال مبارك الميلي وتوفيق المدني والشيخ عبد الرحمان الجيلالي وغيرهم، الذين كتبوا عن جغرافية المغرب الإسلامي موضحين

الإطار الجغرافي المشترك لبلدان المغرب الإسلامي رافضين أطروحة الاستعمار الداعية بأن بلاد المغرب هي امتداد للبحر المتوسط.

لذلك نجد العلماء الإصلاحيين قد ركزوا على الجانب الجغرافي وقدموا لنا مساهمات كبيرة، وكانت والوفود الطلابية تجتاز الحدود المصطنعة، متحدية قوانين الأنديجانا، هاته الأخيرة؛ حاول المشرع من خلالها وضع حدود بين القرى والمدن في الجزائر، ما بالك بأقطار المغرب! لذلك فجمعية العلماء عملت على وضع أسس سليمة للوحدة الجغرافية، بتحرير أذهان السكان ودعوتهم بالرجوع إلى تاريخهم وحضارتهم، ذلك ما رآه الدكتور محمد البهي، حيث اعتبر أن جمعية العلماء «حركة لتحرير الوطن الإسلامي من الإستعمار الفرنسي ومحاربة الاتجاه الاستعماري في التفكير»[20].

وابن باديس قد قرأ أيضا جغرافية بلاد المغرب قراءة تاريخية، ويذكر ابن باديس طرح هذه القضية في العديد من المرات بجريدة الشهاب موضحا تضمره من التقهقر إلى الوراء في قوله: «هل من واجبنا أن نطأطئ رؤوسنا أمام الأعداء لنصل في تلك النتائج التي عرفتها الأندلس وبلدان إسلامية أخرى التي ولت الأدبار أمام العدو وأبعدت أسلحته عنه إلى الأبد»[21]، وكان ابن باديس يحذر مثقفي ورواد الحركة السياسية في بلدان المغرب، بخطورة إبعاد الجغرافيا عن الصراع مع الإستعمار، ليحاول التوصل إلى إقناع تلك التيارات إلى أهمية الوحدة الجغرافية التي تعتبر عاملا أساسيا في التحرر من الهيمنة الإستعمارية، ذلك ما حاولت فرنسا تجسيده على أرض الواقع بإبعاد أية فكرة عن الموضوع، مثلما ما حدث لنجم شمال إفريقيا بابتعاد المراكشيين والتونسيين بدعوى أن مصيرهم لا يشبه مصير الجزائريين لأنها جزءا من فرنسا في نظرهم[22].

اضطر تصرف النخب السياسية في المغرب وتونس الجزائريين إلى الاعتماد على أنفسهم في مواجهة السياسة الفرنسية، ما جعل ابن باديس يتفطن إلى ضرورة دراسة التاريخ والجغرافيا في برامج الجمعية من خلال التعليم الحر الذي مارسته الإدارة الاستعمارية[23]، رغم الضغوط التي قامت بعرقلته بمختلف التشريعات والمضيقات.

ب- تحديد الإطار التاريخي ودوره في وحدة الشمال الإفريقي: لقد فهم الشيخ ابن باديس منذ الوهلة الأولى أنه يعيش في وطن جريح، يخضع للسيطرة الاستعمارية ونظرتها للجزائريين على أنهم مجرد أهالي مسلمين فرنسيين منذ صدور قانون الأحوال الشخصية

سيناتوس كونسلت **1865**؛ إذ لا يمكن للجزائريين الحصول على الجنسية الفرنسية إلا إذا تخلوا عن أحوالهم الإسلامية[24]. لذلك ركز بن باديس على تحديد الإطار التاريخي للجزائر في إطار محيطها الطبيعي؛ فهو قد اتصل منذ مراحله الأولى برواد النهضة الثقافية والحركات السياسية المغاربية.

فابن باديس ركز على تحديد الإطار التاريخي للجزائر بأنها ليست فرنسا: «... إننا فتشنا في صحف التاريخ وفتشنا في الحالة الحاضرة فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة وموجودة...، ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا حتى لو أرادت، ولا تريد أن تصير فرنسا...، ولا تريد أن تندمج ولها وطن محدد ومعين هو الوطن الجزائري بحدوده المعروفة»[25].

ويوضح لنا ابن باديس آراءه حول الموضوع، إنه مقتنع بشكل يقيني، إن الجزائر جزء من الشمال الإفريقي العربي الإسلامي، حيث كتب مقالا معروفا حلله العديد من المؤرخين والدارسين واعتبروه قمة فهم ابن باديس لواقعه: "لمن أعيش" حيث وضح موقعه من الوحدة الإسلامية التي اعتبر فيها الجزائر جزءا لا ينفصل عنها: "نعم أنا لنا وراء هذا الوطن الخاص أوطانا أخرى عزيزة علينا، هي دائما منا على بال ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص نعتقد أنه لابد أن تكون قد خدمناها، وأوصلنا إليها النفع والخير عن طريق خدمتنا لوطننا الخاص، وأقرب هذه الأوطان إلينا هو المغرب الأدنى والمغرب الأقصى اللذان ما هما والمغرب الأوسط إلا وطن واحد ولغة وعقيدة وآدابا وأخلاقا وتاريخا..." [26].

إن هذه العبارات الواردة في جريدته الشهاب،لتعبر لنا عن ذروة مفهوم ابن باديس للإطار التاريخي الذي حدده كمنطلق نحو الوحدة الإسلامية التي له نظرته الخاصة لها كما سيأتي ذكره في العناصر المقبلة.

ورجوعا إلى الإطار التاريخي، نجد أن العلماء وعلى رأسهم ابن باديس قد استلهموا هذه الأفكار من النهضة الإصلاحية التي ظهرت مبكرا بتونس ومراكش، ابتداءا من بروز حركة الشبان التونسية وأعلام الفكر المغربي لوجود مراكز إسلامية بالزيتونة والقرويين، وكان أبرز هؤلاء الأعلام الذين أحيوا الفكر الإسلامي خير الدين باشا مؤسس المدارس الحرة منذ سنة **1875** وعبد العزيز التعالبي مؤسس المدرسة الخلدونية في مطلع القرن العشرين وعلى باشا حامبة الذي طور حزب التقدم التونسي إلى حزب تونس الفتاة سنة **1908**[27]، أما المغرب

الأقصى فقد ظهرت فيه الحركة القومية على يد أساتذة جامع القرويين وعلى رأسهم علال الفاسي، وفي خضم هذه الظروف كانت الجزائر تعيش أوضاعا سياسية واقتصادية واجتماعية سيئة جراء السياسة الاستعمارية المنتهجة في الجزائر، حيث فقد المجتمع الجزائري الكثير من مقوماته، وأضحى عرضة لمشايخ الطرقية المنحرفين والمشعوذين ومناصري فرنسا من "بني وي وي"، حيث أوجد ذلك كله في نفسية ابن باديس رغبة في علاج تلك الأمراض التي ضربت الجزائريين بالرجوع إلى تحديده للإطار التاريخي بوضعه للجزائر في إطارها داخل الشمال الإفريقي، وتجسدت طموحات الشيخ ابن باديس عند تأسيسه لجمعية العلماء التي كان طابعها ديني ولكن ذات أهداف سياسية، أراد من خلالها ممارسة السياسة الشرعية التي تجيز لكل مسلم الدفاع عن بلده.

ولقد وضح المؤرخ الجزائري سعد الله في مقال عن جمعية العلماء والسياسة شارحا مفهوم السياسة ومدى إدراك جمعية العلماء لهذا المصطلح بالتصرف والمشاركة في علاج قضايا المسلمين[28] ولأن الجزائريين منعوا من ممارسة العمل السياسي قبل الحرب العالمية الأولى ولكن ثمة عوامل جعلت الجزائريين لمختلف تياراتهم الثقافية والسياسية يهتمون بالنشاط السياسي، خاصة مع صدور إصلاحات **1919**، وقيام فرنسا بالاحتفال بذكرى مرور مائة سنة على احتلالها للجزائر، وهو ما جعل الجزائريين يحاولون العودة إلى ماضي الدولة الجزائرية التي قضت عليها فرنسا سنة **1830**.

ولقد تأثر الجزائريون أيما تأثير، وهم يرون الغزاة يحتفلون بالذكرى القرنية على احتلالهم الجزائر وتهميش الجزائريين، وذلك ما ورد في جريدة إيكودورون اليمينية كاتبة[29]: "إن المسلمين أحسوا بصدمة كبيرة اهتزت لها مشاعرهم، وكان رد فعل المسلمين بعث الحركة الإسلامية في شمال إفريقيا من الساحل إلى حدود الصحراء..."، وذكر الأستاذ مراد بأن الحركات السياسية بالبلدين المغربيين اقتسمت نفس المشاعر الوطنية التي انطلق منها الحزب الباديسي[30]، لذلك نجد العديد من الباحثين الجزائريين والأجانب يحاولون فهم مبررات ابن باديس في التوجه للعمل السياسي رغم دعواته المتكررة بأنه لا يمارس السياسة التي يفهمها الاستعمار وإنما سياسة شرعية، تقدم البديل الذي حاول طرحه الإدماجيون وطبقات سياسية أخرى حاولت أن تفصل الجزائر عن إطارها المغاربي.

2- مساهمات ابن باديس في تحديد قضايا وحدة الشمال الإفريقي: يذكر الأستاذ رابح تركي في كتابه عن الشيخ ابن باديس بأنه مرّ بثلاثة مراحل في حياته العامة، تبدأ الأولى منذ مجيئه من تونس سنة 1913 وتنتهي سنة 1925 حيث دأب على متابعة التطورات الثقافية والسياسية الحاصلة بالشمال الإفريقي دون التعليق عليها، وفي المرحلة الثانية التي تمتد من 1925 إلى 1930 بدأ يساهم ويهتم بالأمور السياسية التي اطلع عليها سابقا والتي شغلت بال المواطن الجزائري، وكان يتبع سياسة مرنة لإقناع الجزائريين بواقعهم السياسي وصولا إلى أهدافه[31]، أما المرحلة الثالثة فتمتد من سنة 1931- تاريخ إنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائرية- إلى غاية وفاته في 16 أبريل 1940، فكانت حافلة بالنشاط السياسي وأصبحت له كلمة نافذة في كل الأحداث السياسية[32] وقضايا المسلمين ومنها قضايا الشمال الإفريقي.

أ- القضايا العامة التي شغلت الشيخ ابن باديس: إن تتبعنا لحركية اهتمام الشيخ ابن باديس بقضايا المغرب العربي، هذا المصطلح لم يكن مجسدا بالصورة التي نراها اليوم وإنما كان مصطلح الشمال الإفريقي، الأقرب إلى الجزائريين نتيجة التأثير الاستعمار على مفاهيمهم، ولذلك فابن باديس حاول قدر المستطاع ربط هذا المفهوم في إطار الوحدة العربية والإسلامية. وعند إطلاعنا على الكثير من الدراسات التي عالجت موقف ابن باديس من قضايا بلاد المغرب، وجدناه يهتم بقضايا عديدة أثارت انتباه الرأي العام الجزائري وبلدان المغرب، وبشكل أقل بلدان المشرق الإسلامي وأوربا.

وأهم تلك القضايا التي سنحاول أن نفهم قراءة الشيخ ابن باديس لها وأثارت انتباهه لها كانت كالآتي:

* ظهور الأحزاب السياسية بتونس والمغرب وليبيا وعلاقتها بالحركة الإصلاحية الجزائرية.

* قضية الظهير البربري للمغرب الأقصى.

* الانشقاق السياسي الحاصل بتونس.

ورجوعا إلى القضايا التي أثارت اهتمام ابن باديس، نجد أنفسنا أمام كم هائل من المقالات والتحليلات التي تجعل من جمعية العلماء ذات التوجه الديني والثقافي مجبرة على اقتحام العمل السياسي وتجاوزها للمبادئ التي تأسست من أجلها، لأنها لا تتدخل في الشؤون السياسية.

ويبدو أن هذا المبدأ لم يحترم على الإطلاق حسب ما يذكر سعد الله: "فقد وجدناها تخوض في مختلف القضايا التي تهم مستقبل المغرب العربي، السياسية منها والثقافية"[33].

لذلك نجد أنفسنا أمام وقائع وحقائق تتعلق بمواقف الشيخ ابن باديس من القضايا العامة التي طرأت على ساحة الشمال الإفريقي محاولين أن نربط خيوطها، بما استنتجناه من مختلف الدراسات عن هذا الميدان ومقالات بعض أعداد جريدة الشهاب والبصائر الأولى، أي في الفترة الثالثة من حياته العلمية والسياسية التي ارتبطت بنشأة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وطبعت شخصية ابن باديس.

نجد مثلا المؤرخ الفرنسي جوليان يدرس هذه المواقف بشكل دقيق وملفت للانتباه في دراسته عن شمال إفريقيا تسيير وتطور القوميات فيها موضحا [34]: "كان العلماء هم الذين أيقظوا الرأي العام الأهلي من سباته الذي شبهه شاعر عربي فيما بعد بغرفه الانتظار للموت، ولهم مذهب ديني يصلح أساسا لمطامع وطنية"، ويضيف جوليان عن شخصية بن باديس قائلا: "كان الشيخ ابن باديس أقوى شخصية إسلامية مغربية".

فالقضية الرئيسية التي شغلت بال ابن باديس هو ذلك التطور السياسي الحاصل ببلدان الشمال الإفريقي، حيث كان على اطلاع بمجرياته؛ ذلك ما أوضحه في جرائده وجرائد الجمعية بشكل مستمر، حيث الجبهة السياسية كانت شاملة في الأقطار المغاربية كلها، حيث تباينت السياسة الاستعمارية الفرنسية والإيطالية من بلد إلى آخر، وفرضت شروطها السياسية وقوانينها المختلفة منفصلة تماما عن الجزائر.

فظهور الأحزاب السياسية لهذه البلدان كان بمثابة الدافع القوي لابن باديس ليحرك به الساحة الجزائرية التي لم تبدأ بها الأحزاب بشكل واضح إلى في الثلاثينيات من القرن العشرين، رغم تأسيس خالد لحركة سياسية وتبعه مصالي الحاج بإنشائه لنجم شمال إفريقيا في سنة 1926[35]، أما ابن باديس فكان على اطلاع على أحزاب سياسية برزت بشكل قوي ومنظم بالبلدين المجاورين، تونس والمغرب وبشكل أقل ليبيا، وكانت تونس سباقة في هذا الميدان بظهور حزب قومي قوي وهو الحزب الدستوري القديم، وكانت أبرز شخصية فيه عبد الرحمن الثعالبي "حيث تشبث الدستوريون القدماء بفكرة الإصلاح ورفضوا التعاون مع فرنسا، وكانوا من أشد أنصار الوحدة العربية، فوضعوا نصب أعينهم القيم المعنوية والإلهامات الروحية"[36].

لذلك فالحركة التونسية الوطنية كانت على اتصال بجمعية الإصلاح الجزائرية من خلال الوفود الطلابية الجزائرية نحو تونس، والتونسية نحو الجزائر التي درست بجامعة الجزائر (الحقوق والطب..الخ) أمثال المنجي سالم والحبيب ثامر وشخصيات دينية أمثال محمد الطاهر بن عاشور[37].

وسبق لابن باديس أن اطلع على نشاط النخبة التونسية المدافعة عن الجزائر التي تواجدت في بداية القرن **20**، وكان لها ثقلها على الساحة السياسية التونسية، وركزت في نضالها على الأخوة بين تونس والجزائر، وذلك ما ورد في الرسالة التي بعثت بها اللجنة التونسية الجزائرية لمؤتمر السلم العالمي المنعقد في فرنسا بباريس عام **1919** مذكرة الرأي العام الدولي بالأسس الحقيقية لوحدة الشمال الإفريقي، ونضاله الطويل عبر التاريخ. وأهم ما ورد فيها "إن الجزائر وتونس كانتا تشكلان منذ الفتح الإسلامي وطنا واحدا"[38].

أما ما كان يجري بالمغرب الأقصى فلم يكن ببعيد عن انشغالات الشيخ ابن باديس؛ خاصة مع تنامي مد الحركة الوطنية المغربية بقيادة علال الفاسي ومحمد بن حسن الوزاني اللذان يظلان مختلفين عن التوجهات الأساسية لابن باديس[39]، لكن ذلك لم يمنع بن باديس بالإشادة بمجهود علال الفاسي في الإصلاح وضرورة بناء شمال إفريقي موحد، يستطيع المغاربة من خلاله مواجهة السياسة الفرنسية التي دأبت منذ مدة على محاولة فصل الجزائر عن قضايا جيرانه. ويوضح المؤرخ الفرنسي الترابط القوي بين علال الفاسي والحركة الإصلاحية الجزائرية موضحا بأنه: "كلما تمت دعاية العمل المغربي إلا وتقدمت شخصية علال الفاسي خطوة إلى المرتبة الأولى...، وكان مصلحا متأثرا بالثقافة الإسلامية، وظل في نفسية المغاربة بطل الإسلام المثالي، ولم يكن له ثقافة غربية، وبالعكس كانت غاياته تتفق مع غايات العلماء الجزائريين ويرمي عمله إلى إقحام الحركة الوطنية المغربية في مجموعة حركات الوحدة العربية"[40].

ذلك لأن هذا الحزب كان طابعه السياسي واضحا ولم يكن جمعية دينية، فقد أسس المدارس الحرة والقرآنية، وطالب بإعادة النظر في جامع القرويين وإعادة تنظيمه على أساس محكم وعصري، وهو ما يتفق في نظرنا مع مشروع الشيخ بن باديس، لأن علال الفاسي حسب ابن باديس كانت توجهاته شبيهة بجمعية العلماء في علاقاتها بالتيارات اليسارية، فجمعية العلماء شاركت إلى جانب الحزب الشيوعي في المؤتمر الإسلامي المنعقد في الجزائر سنة **1936**

مع رفضها المطلق لسياسة التجنيس والإدماج التي دعا إليها فرحات عباس أولا في الثلاثينيات، ثم تبعه الحزب الشيوعي في الأربعينيات من القرن 20، عندما أضحى صاحب مبادرة: الأمة الجزائرية لم تنضح بعد أو هي في طريق التكوين وفق أطروحة منظر التيار الشيوعي الفرنسي طوماس تورس، الذى طالب بجزائر حرة وسعيدة، متحدة اتحادا أخويا مع الشعب الفرنسي. لذلك حاول التيار الشيوعي في الجزار بناء مجتمع متعدد الثقافات. وحاول من خلال أطروحاتهم عزل الشعب الجزائري عن أصالته وتياراته القومية المتمثلة في حزب الشعب وجمعية العلماء، لأن هذا الشعب وقف بمختلف توجهاته إلى جانب الحركة الوطنية المنطلقة من ثوابت الشعب الجزائري، الإسلام والعروبة[41]، لذلك انشق الجناح اليساري في حزب الاستقلال المغربي عن علال الفاسي بزعامة الوزاني المتأثر بالثقافة الغربية، ولهذه الغاية عمل علال الفاسي على ربط اتصالات سياسية مع الجزائريين والتونسيين في نضاله السياسي المشترك مع الملك محمد بن يوسف في الدفاع عن الإسلام، كما سيأتي شرحه في قضايا ارتبطت بالمغرب الأقصى.

ولقد اهتم ابن باديس أيضا بنضال الشعب الليبي رغم البعد الجغرافي واختلاف الاستعمار الإيطالي عن الفرنسي، إلا أننا نجد في مقالاته عن كفاح الشعب الليبي يشيد بعبقرية المجاهد عمر المختار، وقد هاجم الاستعمار الإيطالي، وكان للشيخ البشير الإبراهيمي فيما بعد دورا بارزا في ربط كفاح الشعب الليبي بما يجري في الجزائر من خلال كتاباته في جريدة البصائر الثانية التي كان رئيس تحريرها حسب ما يذكر الدكتور سعد الله"[42].

أما القضية الثانية التي أثارت انتباه ابن باديس والتي جاءت مقترنة ببروز جمعية العلماء، هي قضية الظهير البربري بالمغرب الأقصى، حيث حاول الاستعمار الفرنسي إشعال نار الفتنة بين أبناء المغرب ومحاولة عزلهم عن ماضيهم الإسلامي وعن توجهات ملكهم الصاعد محمد بن يوسف المعروف بمحمد الخامس، وقام ابن باديس بمجهودات كبيرة لشرح مواقفه من هذه القضية في جريدتي الشهاب والبصائر منذ صدور المنشور المتعلق بالظهير البربري في 16 مايو1930، وهي محاولة فرنسية لفصل المغاربة عن دينهم وماضيهم الإسلامي، يقول جوليان: "وكانت للحملة على الظهير البربري انعكاسات عميقة، فقد انطلقت الحركة في مساجد سالا، حيث ظل الدعاء أيام الخطر "يا لطيف" يذكر إثر الصلاة منتهيا بهذه العبارة: "يا لطيف أنقذنا من معاناة القدر السيئة ولا تفصلنا عن إخواننا البربر"[43].

يدفعنا ذلك إلى استنتاج مدى تشابه الوضع في الجزائر في الثلاثينيات من القرن العشرين، حينما كانت فكرة التجنيس والإدماج على أشدها بمؤازرة فرنسا الاستعمارية التي حاولت أن تفصل الجزائريين عن ماضيهم التاريخي وتربطهم بالوطن الأم "فرنسا" حسب اعتقادها؛ رغم أن جمعية العلماء شاركت بشكل فعال في المؤتمر الإسلامي المنعقد في 07 جوان 1936[44]، وكأنه يبدو لنا أنها موافقة على ما جاءت به حكومة الجبهة الشعبية وأطروحات التيار الإدماجي في الجزائر، إلا أن الشيخ ابن باديس كان واضحا في التفريق بين الجنسية القومية والجنسية السياسية، حيث أوضح ابن باديس ذلك في جريدة الشهاب، مذكرا بأن الجنسية السياسية هي "أن يكون للشعب ما للشعب من حقوق مدنية واجتماعية وسياسية مثل ما كان على الأخرى من واجبات اشتراكا في القيام بها لظروف ومصالح ربطت بينهما... وأما بعد فتحت الأمة الجزائرية لنا جميع المقومات والمميزات لجنسيتنا القومية، وقد دلت تجارب الزمان والأحوال على أننا من أشد الناس محافظة على هذه الجنسية القومية...[45]".

وعلق على هذا التحليل العديد من الباحثين الجزائريين أمثال محمد الميلي الذي نقل نصوصا بإكمالها عن جريدة الشهاب توضيحا لهذا المفهوم الشامل، وأيضا الدكتور إبراهيم مهديد عندما أوضح "بأن الجنسية القومية في فهمهم هي شاملة للمقومات والمميزات التي يتمتع يها الشعب، والمتمثلة في اللغة التي يعبر بها ويتأدب بآدابها، والعقيدة التي تبني فيها حياتها على أساسها والذكريات التاريخية التي تعيش عليها [46].

أما الجنسية السياسية فهي في نظرنا مكتسبة، وهذا ما تؤكده حاليا الدراسات السوسيولوجية والثقافية بحصول كثير من الأفراد في العالم الإسلامي على جنسيات الدول الأوروبية والأمريكية دون تخليهم عن أحوالهم الشخصية وارتباطاتهم ببلدانهم الأصلية، بل عملت الدول على وضع آليات الجنسية المزدوجة كما هو الشأن الآن بالنسبة للجزائريين المولودين بفرنسا. وهو بحق ما ذهب إليه ابن باديس آنذاك، ووضع معالم الفرق بين الجنسيتين.

إن تطرقنا لهذا الموضوع إنما لارتباطه بوضع المسلمين المتشابه بين أقطار المغرب، خاصة وأن قصة الظهير البربري ارتبطت بوعي الوطن المغربي، وأدمجت المغرب المسلم في الوحدة الإسلامية جاعلة جميع المسلمين يتقاسمون إخوانهم المغاربة محنتهم[47].

ولذلك اعتبرت صحف الجمعية الظهير البربري، محاولة استعمارية للإساءة إلى وحدة المنطقة والطعن في الإسلام والثقافة العربية[48]، لأن ذلك ارتبط بعقد المستعمرين لمؤتمراتهم

المسيحية أو الفكرية والتاريخية حسب اعتقادهم، شارحين في دراساتهم تأثر المغاربة بالفكر الأوروبي، وأن فرنسا قد نجحت في تطوير عقلية المغربي، وبرز للعيان دور المبشرين والقساوسة الحاقدين على الإسلام، محاولين فصل العنصر البربري في بلاد المغرب عن العرب، مثل ما حدث في الجزائر من خلال القوانين الصادرة عام 1874، والتي منحت للجماعة (تاجمعت) ورخصت للقاضي الفرنسي بالاحتكام إلى العرف القبائلي[49].

يجعلنا ذلك نعتقد مدى دفاع الشيخ ابن باديس عن المغاربة بتاريخهم الإسلامي وعدم فصلهم عن إخوانهم في بلاد المغرب، وبالرجوع إلى مقالات الشيخ في جريدة الشهاب ندرك الأهمية التي حاول ابن باديس إثارتها لدى الرأي العام الجزائري، بأن جمعية العلماء تدافع هي أيضا عن قضايا أبناء الشمال الإفريقي.

وكم تألم ابن باديس من الانشقاق السياسي الحاصل في تونس عام 1934 في صفوف الحزب الدستوري، ولكن بشكل أقل أهمية من الموضوع الخاص بالمغرب الأقصى وذلك لخصوصيات سياسية للإخوة التونسيين، لكن كتاباته في الشهاب والبصائر تبين لنا موقفه من ذلك الصراع، فهو يتعاطف إلى حد بعيد بقيادة الدستوري القديم، خاصة المناضل الكبير عبد الرحمان الثعالبي لأن ابن باديس كان يعتبره مصلحا تونسيا، ورافقت تحركاته موقف الجمعية المؤيد للعمل المشترك رغم خلافه مع الدستوريين الجدد[50].

ونجد ابن باديس أكثر ميلا للشيخ الثعالبي لمبادئه المؤيدة للإصلاح وإخلاصه لتاريخه الإسلامي، وسافر ابن باديس إلى تونس عند عودة الثعالبي في 05 جويلية 1937 بتحيته باسم الجمعية.

وبهذه المناسبة جرت في تونس احتفالات خاصة باستقبال ابن باديس أيضا، وتحدثت الصحافة الفرنسية على أن الزعيمين يتآمران على الوجود الفرنسي، وأنهما يعملان على وحدة المغرب العربي[51].

وعموما فالشيخ ابن باديس لم يكن عامل فرقة بين الأقطار المغربية، إنما حاول جمع كلمتها حول ماضي هذه البلدان وضرورة التشبث بتاريخها العربي الإسلامي في إطارها الجغرافي والتاريخي كما سبق أن أشرنا له في النقاط السابقة، وهي مساهمات من الشيخ ابن باديس يمكن استخلاصها بعد جهد جهيد لإعادة قراءة ما كتبه حول الموضوع من خلال دروسه، وما نشره في الجرائد المختلفة التي كانت تعبر عن أفكاره، أو التي كانت اللسان

الناطق باسم الجمعية، وقد نجد هنالك فرقا واضحا فيما كان يكتبه ابن باديس من أفكار خاصة به في جريدة الشهاب وما كان ينشر رسميا في جريدة البصائر. وهذا ما يثبت لنا أننا بحاجة إلى بحوث أكثر عمقا للوصول إلى الحقائق التاريخية والخروج بنتائج مغايرة لتلك التي حاول أنصار المدرسة الاستعمارية رسمها عن ابن باديس وجمعيته الإصلاحية مثل ما يذكر المؤرخ الجزائر سعد الله[52].

ب- القضايا الوحدوية التي شغلت الشيخ ابن باديس في وحدة الشمال الإفريقي: إن الباحث عن انشغالات الشيخ ابن باديس بالقضايا الوحدوية لبلدان الشمال الإفريقي، أو ما يعرف اليوم المغري العربي؛ يجد صعوبة في الوصول إلى تصور واضح له نظرا لاستخدامه عدة طرق لمراوغة الإدارة الاستعمارية التي كانت تراقبه أيما مراقبة وتضع العراقيل وتسن القوانين لمنع التدريس واستغلال المساجد مثل سياسة ميرانت- ومرسوم ميشال[53]، فلذلك كان ابن باديس في مواجهة عامة مع فرنسا، بل في كثير من الأحيان كان يتودد للحاكم العام أو بعض المسؤولين ويتجنب مواضيع تثير حساسية فرنسا[54]،مثل إبداء رأيه في مشاركة أبناء الشمال الإفريقي في الحرب العالمية الثانية، إلا أننا قد اكتشفنا عدة تصورات للشيخ بن باديس حول مفاهيم الوحدة ومجالات تطبيقها، فهو يفرق بين الواقع المر الذي تعيشه الأمة ككل، سواء منها المحلية بذكره في العديد من المناسبات كشعار الأمة الجزائرية، كما أوضحه في جريدة الشهاب، وأحيانا ينطلق من مفهوم اشد عمقا بمخاطبة الجزائريين بمفهوم الأمة العربية والإسلامية، ذلك ما ذهب إليه الأستاذ شريط أمين حينما حلل إشكالية هذه الجدلية، موضحا أن ابن باديس كان يتحاشى إدخال جمعية العلماء في صراع مع فرنسا، لذلك لم يكن يكتب في البصائر مما يعكر ذلك الجو، في حين كان يكتب ويحلل آراءه السياسة في جريدته الشهاب التي كانت أكثر وضوحا لمواقف بن باديس[55].

لذلك سنوضح وجهة نظر ابن باديس في بعض التجارب الوحدوية، منها:

- نظام الخلافة الإسلامية وعلاقتها بوحدة الأمة الإسلامية.
- نضال أرسلان في سبيل إرساء الوحدة العربية.
- الوحدة السياسية للشمال الإفريقي وصعوباتها.

وغرضنا من ذلك أن نتعرف على مجهودات ابن باديس وأنشطته المختلفة في حقل التدريس وعقد الندوات وإلقاء المحاضرات وتحرير المواضيع في الجرائد والصحف لتوجيه عدة رسائل إلى قرائه ومستمعيه.

لقد تأثر ابن باديس تأثرا بالغا كغيره من المسلمين بسقوط الخلافة الإسلامية عام 1924م، عندما قام أتاتورك بإلغائها، لكن المتتبع لتصريحاته ومقالاته، يلاحظ تصورا جديدا لم يعهده المفكرون وعلماء الإسلام التقليديين منهم والمصلحين، حيث كانت وجهة نظره مغايرة، بل ذهب إلى تأييد أتاتورك لأنه وضع حدا لخلافة زائفة، لأنها لم تكن تمثل الإسلام الحقيقي، ولأن أتاتورك في نظر ابن باديس أسقط نظاما حكوميا خاصا به، ولأن الخلافة الحقيقية تهتدي بنظام الشورى وتؤول لأهل الحل والعقد، وهو الأمر الذي لم تجسده السلطة العثمانية[56].

ولذلك فابن باديس كان له أطروحات جد مغايرة للمشارقة حول سقوط الخلافة واعتبر من جهته أن أتاتورك منقذ تركيا، رغم بعض السلبيات واختلافه معه حول بعض الجوانب الخاصة بالتراث المشترك بين المسلمين[57]، وأن ابن باديس كان يؤمن بالجماعة المسلمة المختارة. مما لا شك فيه أن ابن باديس كان متأثرا بالفكر القومي الإسلامي ذو الطابع التحرري، حتى ولم يجاهر به، نظرا للظروف التي كانت تمر بها الجزائر في ظل الاحتلال الفرنسي ورغم وجود تيار ثوري استقلالي ببلادنا، كان يجاهر بمواقفه منذ مجيء حركة النجم ثم حزب الشعب بقيادة مصالي الحاج الذي كان أكثر وضوحا في طرحه لقضية التحرر والاستقلال، لذلك لا ينبغي لنا كباحثين عن الحقيقة التاريخية أن نتجاهل دور ابن باديس في هذا المجال وإشاراته المتعددة حول الموضوع، ذلك ما ذكره حول موضوع استقلال الجزائريين من وجهة نظره الخاصة في جريدته الشهاب مذكرا: "ستتمتع الجزائر باستقلال واسع وتستطيع فرنسا أن ذاك أن تعتمد عليها كما تستطيع أمه حرة أن تعتمد على أمه أخرى، فهذا الاستقلال كما نتصوره، لا الاستقلال الدامي والمحرق مثلما ما يمثله خصومنا المجرمون..."[58].

ومن هذا المنطلق نستطيع أن نتوصل إلى وجهة نظر ابن باديس حول إشكالية الخلافة المركزية، بل يفضل على أنقاضها الوحدات السياسة القطرية، ولم يعد ابن باديس في آخر مراحل تفكيره مقتنعا بالخلافة الشاملة لكافة المسلمين وإنما بالحفاظ على الثوابت المشتركة بالرجوع إلى الحكم الإسلامي لكل دولة بصفة مستقلة[59].

وبإعادة قراءة متأنية لما كتبه في جريدته الشهاب عن موضوع الخلافة، فقد فضل إرساء مفهوم جماعة المسلمين، لأنها في نظره هيئة تضم العلماء وذوي التجربة والخبرة، مهمتهما دراسة شؤون المسلمين على أساس الشورى، تنشأ هذه الهيئة على مستوى كل دولة[60].

ولذلك يقول على الأقطار العربية التي تتمتع بقسط من الحرية لتتصل فيما بينها وصولا إلى وحدة مشتركة في المبادئ، ولكنه يعتقد على صعوبة الوحدة السياسية فيما بينها لاختلاف الظروف التي تحكم هذه الشعوب ووقوع معظم هذه البلاد تحت سيطرة الاستعمار فهو في كثير من كتاباته وتصريحاته يميل نحو الوحدة القطرية، ويتذرع أحيانا بكونه مصلحا وليس سياسيا، عندما يصطدم ببعض العراقيل التي سبق أن أشرنا لها. ونراه في العديد من المناسبات ينطلق من الحقل الإيديولوجي العربي الإسلامي، تحت تأثير النهضة العربية حيث اعتبر زعماءها، وبخاصة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذان اعتبرا الاستعمار إنما جاء لمحاربة الإسلام، "ولهذه الغاية طالب بإصلاحات سياسية ذات طابع ديني"[61].

ولهذه الغاية كانت تربط ابن باديس علاقات مع منظر الوحدة العربية، شكيب أرسلان الذي كان مستقرا بأوربا، وقد أشاد به ابن باديس في العديد من المناسبات، فأرسلان كان مهتما بشؤون العرب والشمال الإفريقي، حيث كان يراسل قادة الجزائر أمثال مصالي الحاج والشيخ بن باديس، وحسب ما يذكر الأستاذ سعد الله، فإن اسمه ارتبط بقضايا المغرب العربي، خاصة نشاطه السياسي المتجسد في كتاباته بجريدته المحررة بالفرنسية "الأمة العربية" حيث أشاد بنضال شعوب الشمال الإفريقي[62].

ويضيف سعد الله موضحا تأثر ابن باديس بالأفكار الوحدوية لأرسلان حيث كان يكتب عنه وينشر إعلاناته، خاصة عن جريدة الأمة العربية، لتعريفها وإعطاء صورة عنها للقارئ الجزائري[63].

كما تأثر ابن باديس بأرسلان حول مفهومه للوحدة، فهو يرى بأن الوحدة القومية والأدبية ممكنة التحقيق، بل هو واقع نعانيه، وإنما الوحدة السياسية لا تكون إلا بين شعوب تسوس نفسها بنفسها، فتضع خطة تسير عليها في علاقاتها مع غيرها من الأمم، إنما الشعوب العربية مغلوبة على أمرها لا تستطيع أن تدافع عن نفسها، مما يجعل الوحدة السياسية بين الشعوب يستحيل تحقيقها في هذه الظروف، وكان ابن باديس يستدل في ذلك بتجربة أرسلان، الرجل العملي والخبير بالعرب،

ويختم رأيه عن هذه القضية موضحا: "هذا رأينا في الوحدة السياسية بين الشعوب العربية، ونحن نعتقد أنه هذا رأي جميع إخواننا العاملين في هذا الشمال..."[64].

وحينما يتعلق الأمر بالبلدان المجاورة له في إطارها الجغرافي والتاريخي الذي سبقت الإشارة إليه في مواضعنا السابقة والمعروفة في وقتنا الحالي بشعوب المغرب العربي، كانت هي الأخرى تئن تحت وطأة الاستعمار، ولكنها كانت أقرب لابن باديس من غيرها. فهو قد عرفها عن قرب كتونس واتصل ببعض العلماء والمثقفين والسياسيين بليبيا والمغرب وموريتانيا.

فهو بدأ حركته الخارجية بسفره الإرادي إلى تونس، التي كان يعتبرها بلده الثاني، في حين تعرف على الحركة الإصلاحية بالمغرب الأقصى التي اكتسحت الميدان بفضل دروس أبو شعيب الدوكالي، وكانت الشهاب مفضلة للعديد من الزعماء المغاربة أمثال علال الفاسي محمد غازي، ومحمد مكي الناصري وشاعر مدينة فاس، الذين عملوا على إرساء قواعد العمل الإصلاحي بالمغرب[65]، ويذكر الأستاذ مراد نقلا عن الشهاب، انه دخل تونس كلما سمحت له الظروف بذلك، ففي سنة 1937 قام برحلتين إليها، في حين لم ترخص له السلطات بزيارة المغرب للمشاركة في الملتقى الإصلاحي الدوكالي[65].

وتأثر أيضا ابن باديس بنشاط الحركات السياسية بالبلدان المغاربية خاصة النشاط الكشفي الذي اعتبره أحد العوامل الموحدة للنظام السياسي لهذه البلدان، فالإصلاحيون بالجزائر هم أول من اهتم بالعمل الكشفي، متأثرين بالتجربة التونسية في هذا الميدان، وكان لابن باديس عدة انشغالات بقضايا المغرب العربي، سبق أن أشرنا إلى بعضها مثل قضية الظهير البربري والانشقاق السياسي لتونس وإن السياسة الاستعمارية المطبقة على بلدان المغرب العربي تحيل دون تحقيق الوحدة السياسية، حيث يعتبر الاستعمار عائقا كبيرا في وجه هذه الوحدة.

لذلك نجده يوضح هذه الصورة بشكل واضح في جريدته الشهاب، موضحا: "وإذا نظرنا إلى الأمة العربية على ضوء هذه الحقيقة فإننا نجد منها شعوبا مستقلة... ثم نجد شعوبا أخرى وهي شعوب الشمال الإفريقي المصابة بالاستعمار، في هذه لا وحدة سياسية بينها ولا بين غيرها ولا يتصور أن تكون بينها وحدة سياسية، ومن الخير أن تعمل كل واحدة في دائرة وضيعتها الخاصة على ما يناسبها من الخطط السياسية التي تستطيع تنفيذها بالطرق المعقولة الموصلة مع الشعور التام بالوحدة القومية العامة... ونحن نعلم أن الواقع في شمالنا الإفريقي العربي هوهذا بعينه"[66].

ويتطرق ابن باديس إلى الصعوبات الجامعة التي تشكل حجر عثرة أمام الوحدة السياسية موضحا "فنقول بكل صدق وصراحة إن كل شعب من هذا الشمال مستقل تمام الاستقلال بخططه في سياسته لا تعرف هيئة منهم تتصل بهيئة"[67].

ونعتقد نحن أيضا، صعوبة تحقيق تلك الوحدة في ظل السياسة الاستعمارية المطبقة والتي تختلف من بلد إلى آخر، مما جعل المغاربة والتونسيين أنفسهم ينسحبون من أول مبادرة سياسية فعالة في إطار نقابة نجم شمال إفريقيا بفرنسا، ويتجهون نحو العمل الفردي لتحقيق أهدافهم، ولكن روح الإخاء والاتصال والانشغالات المشركة ظلت في وجدان الحركات السياسية المغاربية، وظل معها القلق الفرنسي يهتز لكل طارئ في الجزائر،لأنها في نظره مستوطنة فرنسية، وحاولت إدارته الاستعمارية في الجزائر شن حملة ضد كل فكر وحدوي، مدعية أنه من الشيوعيين أو أفكار الجامعة الإسلامية وأفكار أرسلان، ولكن حقيقة الأمر، كما يقول ابن باديس: "وإننا على يقين من أن الأوطان الإفريقية الثلاثة التي تهم فرنسا، لم تتصل يوما بيد أجنبية، ولا بموسكو ولا برلين وأعرف عن نفسي وعن رجال هذا الشمال الإفريقي إخواني إننا نأبى أن نكون من الأمم آلة في يد أن كان من الأمم التي تكيد لفرنسا إباء وترفعا تمليه علينا عزة الإسلام وشمم العروبة"[68].

وكثيرا ما تطرق ابن باديس إلى الصعوبات الذاتية التي يتميز بها كل شعب، بأن لديه شعور بالعمل الفردي وأن الاتحاد الإسلامي واجب علينا ولكنه غير موجود، أما مشاركة الشيوعيين فيعود لمصالح سياسية تهم الجزائريين، لذلك فحجة فرنسا بمحاربة فكرة إتحاد الشمال الإفريقي غير مبررة وتقود إلى هاجس التمرد من السيطرة الفرنسية بأقطار المغرب.

وبذلك فإن ابن باديس عمل كثيرا في حقل التقارب بين البلدان المغاربية، وفق الظروف السياسية لشعوب المنطقة، خاصة الشعب الجزائري التي عملت فرنسا على إبعاده عن محيطه العربي والمغاربي بشتى الطرق.

الخلاصة: وهكذا يبدو لنا أن الشيخ ابن باديس أقحم نفسه في قضايا الشمال الإفريقي، وأدخل الجمعية معه إلى الميدان السياسي، التي حرمته على نفسها بموجب قانونها السياسي، لكن رئيسها كان يحاول مراوغة فرنسا للوصول إلى مبتغياه، لأن الجمعية كانت إطارا قانونيا ينشط من خلاله ابن باديس والعلماء الآخرين، مبررا ذلك بأنه يمارس عملا سياسيا شرعيا، ولا يخالف القوانين الفرنسية. ولأجل هذه الغاية نستخلص النتائج الآتية من قراءتنا المتواضعة لفكر ابن باديس وأنشطته المختلفة الخاصة بالنظام السياسي من أجل قضايا الشمال الإفريقي كالأتي:

– لقد تدرج ابن باديس في رسم صورة واضحة عن وحدة الشمال الإفريقي، واضعا نصب عينيه سياسة فرنسا اتجاه هذا الموضوع ومدى قابلية شعوب المنطقة لهذا التصور.

– كشف عن وجهة نظره الخاصة في الخلافة الإسلامية، وكان من بين الشخصيات الإسلامية النادرة التي تحدث عنها بشكل واضح مبتعدا عن العاطفة، مجسدا أفكار واقعية لهذا الموضوع.

– فضل ابن باديس وضع إطار صحيح للوحدة، منتقدا النظم الشمولية، مرحبا بالمبادرات الفردية ذات الطابع القطري في إطار الجماعة الإسلامية ومبدأ الشورى كأساس لنظام إسلامي مستقبلي.

– وضح نضال الشعوب العربية والمغاربية بقيادة زعماء بارزين أمثال شكيب أرسلان وعلال الفاسي وعبد الرحمان الثعالبي.

– أشاد بعبقرية كمال أتاتورك رغم خلافه الديني معه، إلا انه كان زعيما قوميا.

– ركز ابن باديس على الوحدة القومية والدينية مقللا من شان الوحدة السياسية للأقطار العربية.

– سعى إلى تجسيد أسس الأخوة والتفاهم مع التيارات الإصلاحية والسياسية في الشمال الإفريقي عن طريق الصحافة والزيارات إلا أنه اقتنع بضرورة العمل الفردي لكل قطر تمهيدا للوحدة الأخلاقية والدينية، وهو في نظرنا خطوة نحو الوحدة السياسية.

– عرض ابن باديس صعوبات العمل الوحدوي، وأنه يستحيل في خضم الظروف التي تمر بها الأقطار المغاربية التوصل إلى وحدة سياسية، بل اتفاق وتفاهم حول الطرق المؤدية إليها، ففهم واقع بلدان الشمال الإفريقي، وترك للمستقبل وحدة بتجسيد هذه الوحدة بعد الاستقلال.

وفي نظرنا قد يتطلب ذلك الكثير من الوقت، حيث بينت الأيام مدى صحة آراء ابن باديس، حيث لا زالت قضية الوحدة السياسية مطلبنا شعبيا ولكنها لازالت تواجه مشاكل عدة، حتى بعد استقلال البلدان المغاربية. ويرجع ذلك أساسا إلى اختلاف التوجهات وانعدام رؤى واضحة لمستقبل الوحدة السياسية.

وتبقى الآمال معلقة على وحدة المفاهيم المنطلقة من العروبة والإسلام والشخصية الحضارية المشتركة بين الشمال الإفريقي.

ويدل ذلك أيضا على أن ابن باديس من العلماء الأوائل المنبهين إلى أهمية هذه الوحدة بمختلف صيغها. وتحمس لها مخاطبا العرب والمسلمين وشعوب الشمال الإفريقي، مما يجعلنا نقدر

مجهودات الشيخ ابن باديس في نضاله المستمر لتحقيق مطامح شعوب المغرب العربي، لعلاج مختلف القضايا التي شاهدها الساحة المغاربية آنذاك، والتي تمثلت في دحض السياسة الاستعمارية اتجاه قضايا الفتن، وإبعاد شعوب المغرب العربي عن محيطها العربي والإسلام والدعوة إلى المحبة والأخوة والتفاهم في ظل تراث الحضارة العربية الإسلامية.

الهوامش:

1- بليل (محمد)، تشريعات لاستعمار الفرنسي في الجزائر وانعكاساته على الجزائريين بين 1881 – 1914، القطاع الوهراني نموذجا، مذكرة ماجستير جامعة وهران، 2006، ص 8

2- أنظر سعد الله (أبوالقاسم)، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، ج 4، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت 1996، ص ص 156 –160

– إبن العقون عبد الرحمان بن ابراهيم،الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، ج1، 1920 – 1930، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984، ص 96

3 –Merrad(A), le réformisme musulman en Algérie 1925-1940 , essai d'histoire religieuse et sociale , 2ed, les éditions de Hekma , Alger 1999 pp 166-167

4- محمد الميلي، ابن باديس بوعروبة الجزائر ط2، ساوات الجزائر 1980 ، ص-ص 9-12

5 – المرجع نفسه ص 12 وانظر أيضا طالبي عماري،ابن باديس،حياته واثاره،دار ومكتبة الشركة الجزائرية 1960 ص .74

6- الشيخ البشير الإبراهيمي في قلب المعركة، إصدار سعد الله أبوالعالم شركة دار الأمة –الجزائر ط1-1997، ص .214

7- طالبي عمار، ابن باديس وآثاره 1، الشركة الجزائرية – ط3-1997، ص15.

8- تركي رابح، الشيخ ابن باديس باحث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر المعاصرة ط2 –المؤسسة الوطنية للكتاب، الرغاية –الجزائر 2003، ص.96

9- IHADDADEN (Z) histoire de la presse indigène en Algérie , pp 365 et 371 -374

10- بن. نبي مالك، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر ط2- 1984، ص ص 228 –230

11- أنظر أجزاء من هذه الخطابة التي تعبر عن قوة بيانه لمخاطبة مستمعيه في جريدة الشهاب ج5 م 13- أكتوبر 1937، ص ص 228-230.

12- الميلي محمد، مرجع سابق صص 41-.43

13- المرجع نفسه، ص 55

14- Hallal (A) , le mouvement réformiste algérien, les hommes et l'histoire 1931-1957, O.P.U 2002 , page 116

15- سعد الله (أبوالقاسم)، جريدة الشروق، العدد 2463، 23 نوفمبر 2008.

16 – سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية،1900– 1930، دار الغرب الإسلامي ، بيروت 1992، ص .385

17- Mairin (C.N),Le Dahra ,Cassaigne , bosquet ,pont de chelif ,imprimerie de L'Ain Sefra , Mostaganem ; 1905, pp 38 – 45.

18- القانون الأساسي للجمعية،نقلا عن الشيخ محمد خير الدين،مذكرات ج1،م.و.ك، ص ص 123-124.

19 - سلوادي حسن عبد الرحمان، مرجع سابق ص 23.

20 –Hellal (A) , Op sit page 124

21 – مجلة الجندي، دورية يصدرها الجيش الوطني الشعبي، بدون عدد ولا تاريخ.

22- Centre D'Archive d'Outre Mer a Aix n Provence ; France ; Boite N= 9314 /72 , série continuée du département de Constantine , Etude sur L'enseignement Privé musulman En Algérie

23- بليل محمد , مرجع سابق , صص 22-40 .

24- جريدة الشهاب، ج9، م 13 عدد نوفمبر 1937، صص 403-445

25- الشهاب ج10،م12، شوال 1355،جانفي 1973،نقلا عن الميلي محمد،مرجع سابق ص 172-173/ وانظر أيضا تعليق رابح تركي وإشادته بمواقف ابن باديس،مرجع سابق ص 143.

26 – العقون، مرجع سابق ص 164- 170

27 – سعد الله، أبحاث وآراء، ج4، مرجع سابق ص 141.

28 –Echo d' Oran N°12 année,1930

29 –Merrad (A), op sit p 184

30- تركي رابح، مرجع سابق، ص 123.

31 – المرجع نفسه ص 126

32 –سعد الله، أبحاث وأراء، ج 4،مرجع سابق ص 150

33 – جوليان شارل اندري، إفريقيا الشمالية تسير، ترجمة المنجي وآخرون،الدار التونسية 1976، ص ص 133-134

34 –AGERON(CH-R) Histoire de l'Algérie contemporaine, PUF Paris 1980 p 85

35 – جوليان، مرجع سابق ص 103

36 – سعد الله، أبحاث وأراء، ج 4، مرجع سابق ص 150

37 –نص الرسالة ،الفقون، المرجع سابق ص 86

38–Merrad (A) , OpCIT PP 166-167

39 – جوليان،مرجع سابق ص 178

40- Stora (B), histoire de l'Algérie coloniale, 1830-1954, ed de la découverte, Paris 1991,p77.

41 – سعد الله، ابحاث واراء، ج 4، مرجع سابق ص 151

42 – جوليان،مرجع سابق ص 171.

43– pp , 167-168 Merrad (A) , OpC 40

44– الشهاب ج 13، م 12 فيفري 1937

45 – مهديد ابراهيم مرجع سابق ص ص 104-106

46 – جوليان،مرجع سابق ص 172

47 – سعد الله، أبحاث وأراء ج 4، مرجع سابق ص 153

48 – عرف : عبارة عن تشريعات مختلطة من التراث البربري القديم والشرع الإسلامي انظر:

بليل محمد، فصل عن التشريعات ألقضائية، مرجع سابق ص ص 22-40

49– جوليان،مرجع سابق ص ص 110-111

50– سعد الله، أبحاث وآراء ج 4، مرجع سابق ص 152

51– جريدة الشروق اليومي، مرجع سابق

52– مهديد ابراهيم، مرجع سابق ص: 26.

53- Archives Nationale De France Boite = 4AG / 518 , Questions musulmanes

54– شريط أمين، التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية: 1913م، 1962، د م ج، 1992، الجزائر ص: 31.

55– شريط أمين مرجع نفسه ص: 31.

56- Merad(A) opcit pp314 – 313

57– الشهاب، جوان 1936م نقلا عن جوليان، مرجع سابق ص: 137.

58 – شريط أمين، مرجع سابق، ص:31.

59– الشهاب ماي 1938، نقلا عن شريط أمين، المرجع نفسه ص: 61.

60– سعد الله أبحاث وآراء، ج4، أنظر مقال له حول "الأمير شكيب أرسلان والقضية الجزائرية" مرجع سابق، ص: 114– 140

61- Mokdad(S) , domination coloniale et rupture nationaliste , OPU, Alger 1984 ,p53

62– سعد الله أبحاث وآراء ج4،مرجع سابق ص122_123

63– الشهاب ج 11، م 13، ذي القعدة 1356هـ جانفي 1938م، نقلا عن الميلي محمد، مصدر سابق ص ص: 240– 241.

64- Merad (A)opcit , p 369

65- Ibid, p369

66– الشهاب، ج11 م، 13/ جانفي/1938م

67– المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.

68– الشهاب. 92– م 15– نوفمبر 1937.

مكانة مالك بن نبي في الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي المعاصر

د. جيلالي بوبكر*

مقدمة: إنّ وزن المفكر أو الفيلسوف بين المفكرين والفلاسفة يصنعه فكره وتحدده فلسفته، و"مالك بن نبي" واحد من المفكرين والفلاسفة ذكرته نظريته في الحضارة، صنع مكانته فكره الإصلاحي المتميز، فتألّق نجمه في سماء الحركة الإصلاحية التجديدية في العالم الإسلامي المعاصر، وذاع صيته خارج العالم الإسلامي، وصار واحدا من كبار قادة الفكر وروّاد الفلسفة، في عصرنا هذا، اعتنى بفكره وفلسفته العديد من الباحثين، بعضهم يدرس ويحلل ويدافع، وبعضهم ينقد ويقوّم، وأهمية هذا الفكر وهذه الفلسفة والعناية بها والوقوف عليها بالتحليل والتقويم كل هذا يعود إلى كونه فكرا اعتنى بقضية الحضارة، ومسألة البناء التاريخي، وهي قضية تهم كل فرد وتهم كل مجتمع وكل أمة وتهم الإنسانية جمعاء، خاصة وأنّ الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر تعني التقدم والازدهار في المجال الاجتماعي والاقتصادي، كما تعني السمو الأخلاقي، والتقدم العلمي والتكنولوجي، وتقابلها- ليس البداوة- ظاهرة التخلف وتعني الانحطاط الاجتماعي والضعف الأخلاقي والتدهور الفكري والفساد والفوضى، وكل ما يسيء إلى حياة الإنسان كفرد وكمجتمع. والإنسان يطمح باستمرار إلى الأفضل في الفكر والعمل والحياة عامة، فهو ينفر من التخلف، ويطلب الحضارة والتقدم، وبما أنّ "مالك بن بي" تفلسف حول الحضارة وشروطها وعناصرها وموانعها وعوامل انهيارها، وحول التخلف وأسبابه وموانعه فاستهوى ذلك المثقف والمفكر والباحث، وجاءت أهمية العناية بهذا الفكر في قضية البناء الحضاري والتاريخي بشكل عام.

1- موقع فكر بن نبي في خط الإصلاح والتجديد: لقد تعرّض العالم الإسلامي منذ الحروب الصليبية إلى العدوان المسلح من قبل أوروبا، وفشلها في السيطرة عليه بالقوة جعلها تتخذ سبلا أخرى تهدف إلى السيطرة على الشعوب الإسلامية بشكل يحقق النفوذ السياسي

*- أستاذ محاضر ب في الفلسفة- كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف.

عليها، وفي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين استطاعت أوروبا أن تحتل كافة البلدان الإسلامية التي شهدت حملات التبشير والاستغلال والاستعمار، ناهيك عن التخلف والضعف والانحطاط الذي كانت عليه من قبل، وهي ظواهر عمل الاستعمار على إبقائها بروح من الكراهية والحقد.

حرص الاستعمار على إقحام العديد من المفاهيم والتصورات الخاطئة في الإسلام ليجنب المسلمين التمسك بدينهم في مبادئه الصحيحة السمحة، لأنه هو قوتهم ومصدر عزتهم فعمل "على إضعاف المسلمين وزعزعة ثقتهم في إسلامهم أولا وبالذات، حتى يفقدوا مصدر القوة، ثم يتمكن من تثبيت أقدامه في الأرض الإسلامية"[1].

لقد نجح الاستعمار وهو يسعى إلى تحقيق أغراضه في استخدام بعض الحركات التي قامت بقبول سلطة المستعمر، وقيام العديد من المستشرقين بإظهار الخلافات وتأكيد النقائص الفكرية والمذهبية بين جماعات المسلمين وشعوبهم، مع تزييف الكثير من مبادئ الإسلام وتعاليمه وقيّمه وانعكس ذلك بوضوح في ظهور أصوات المثقفين التي نادت بإتباع الغرب فيما بلغه "من فكر طبيعي وإنتاج مادي، والابتعاد عن سبيل الأصالة والتميّز وأبرز مثال على ذلك حركتا أحمد خان وميرزا غلام أحمد"[2].

في مقابل التيار المسالم للاستعمار والداعي إلى قبوله والمؤيد للعيش معه والانغماس في ظروف حياته برز تيار معادي حرص كل الحرص على محاربة الاستعمار وفضح جرائمه البشعة في حق الشعوب والدين والوطن، تيار يدافع عن الإسلام والمسلمين ويكشف عن التزييف والتحريف الصادر من داخل العالم الإسلامي والقادم من خارجه، مؤمن كل الإيمان برسالته، ملتزم بدعوته إلى ضرورة الإصلاح والتجديد في إطار مبادئ وتعاليم الإسلام الصحيحة، فلم تستطع الدوائر الاستعمارية الانفراد بالتوجيه في البلاد الإسلامية، وكان عدد من المفكرين والعلماء المصلحين الذين اضطلعوا بهذه المهمة الشاقة تصدّرهم "جمال الدين الأفغاني"، و"محمد عبده"، و"عبد الرحمن الكواكبي" و"محمد رشيد رضا"، و"محمد إقبال"، و"عبد الحميد ابن باديس" وآخرون، لعبوا أدوارا كبيرة في إرساء أسس الإصلاح والنهضة والتجديد، فشهد العالم الإسلامي نهضة إسلامية حقيقية في العصر الحديث.

إنّ الحركة الإصلاحية والنهضة الإسلامية التي برزت بقوة بفعل مجهود "جمال الدين الأفغاني" ومن جاء بعده أفرزت اتجاها انتهج أسلوب مقاومة الاستعمار ومحاربته في جميع مظاهره

الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ودعا إلى الجمع بين الأصالة والإبداع في غير تعارض أي الأصالة والتجديد في إطار المبادئ الإسلامية. فكانت مهمة الاستعمار صعبة رغم كثرة وتنوع الوسائل الإجرامية المستعملة والأساليب المتبعة لتثبيت كيانه عسكريا وسياسيا وفكريا وثقافيا.

من الطبيعي أن يحارب الاستعمار كل حركة أو عمل فردي أو جماعي يسعى للنيل منه، فهو مقبل وباستمرار على زرع روح اليأس والوهن لدى الشعوب المستعمرة، لكنه وجد مقاومة مستميتة وعنيفة من قبل تيار آمن أصحابه بالإسلام وبالرسالة الإسلامية وتنكروا لجميع الأفكار التي تكرس الاستغلال وتقضي على الذات الإسلامية والتاريخ الإسلامي وتراث المسلمين، ورفضوا مساكنة العدو ومماثلته والعيش معه بعادات وتقاليد وقيّم دخيلة على حياقم لا تنسجم مع ما آمنوا به، فتعرضت الصيحات المؤيدة للاستعمار لانتقادات حادة فانتُقدت حركة "أحمد خان" ودعوة "ميرزا غلام أحمد" وانتقدت أساليب المستشرقين وراح النقاد يصنعون المناهج والأساليب لشرح الإسلام وتقوية المسلمين.

نجد كل تلك الانتقادات والشروح والمناهج في كتابات العديد من زعماء الإصلاح والتجديد مثل كتابات، "جمال الدين الأفغاني" في "العروة الوثقى" وكتاب "الرد على الدهرين" وكتاب "تجديد التفكير الديني في الإسلام" "لمحمد إقبال"، وكتب "محمد عبده" وكتابات "محمد رشيد رضا" وغيره .

إنّ ظهور حركة الإصلاح الديني والاجتماعي ارتبط بأوضاع المسلمين في العصر الحديث، ولما كانت الأوضاع الاجتماعية والدينية والسياسية واحدة شملت فكرة التجديد والنهضة سائر البلاد العربية والإسلامية، ومن الطبيعي أن البلاد المستعمرة يطمح مفكروها إلى التحرر من ربقة الاستعمار، فكان هذا الطموح خلف كافة الإبداعات في مجال الفكر والأدب، ووراء كل مشروع سياسي ووراء كل حديث عن الثورة والسيادة والاستقلال، إلا أن النهضة أو الثورة أو التحرر كل هذا ارتبط بحالات عاطفية نحو هموم الواقع المعاش، فأنجبت الأزمة الشعور الطبيعي بالخطر فتحرك الوعي وتحركت معه الدعوة إلى التجديد والإصلاح.

لقد انطلق الفكر الإصلاحي الديني والاجتماعي مع "محمد بن عبد الوهاب" في القرن الثامن عشر الميلادي، الذي تأثر بفكر كل من "الحنابلة" و"ابن تيميه" وابن القيم" ومدرسة السلف، تأسست "الحركة الوهابية" وانتشرت في المغرب وقامت على الدعوة إلى الرجوع بالإسلام إلى عهده الأول القائم على التوحيد مع ضرورة تخليص تعاليم الإسلام من الشوائب

التي أدت إلى تدهور أوضاع المسلمين، فسيطر على كيانهم الركود والجمود، فكانوا عرضة للاستعمار الذي كان يعيش حالة يسودها التقدم العلمي والتقني والاستقرار الاجتماعي.

ظهر في اليمن "محمد بن علي التوكاني"، وفي العراق كل من "شهاب الدين محمود" المتوفى سنة 1852م و"محمود شكري" المتوفى سنة 1944م، وفي تونس "محمد علي التونس المتوفى سنة 1859م، ورفاعة الطهطاوي المتوفى سنة 1873م، وظهرت البهائية في إيران والمهدية في السودان التي دعت إلى الجهاد، وكل هذه الحركات أجمعت على العودة بالدين إلى عهده الأول، وحثت المسلمين على أن يشربوا من النبع الصافي لهذا الدين لتعود لهم حريتهم وكرامتهم وهيبتهم ويسترجعون مجدهم السابق في الحضارة والعلم والتقدم والازدهار.

يكاد يتفق الباحثون في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث على أنّ أول من بعث اليقظة في العالم الإسلامي من سباته بحق هو "جمال الدين الأفغاني" وزرع في أبنائه روح الثورة ودعا إلى إصلاح النفوس والعقول وحارب الجهل والخرافات والدجل، استطاع الرجل بشخصيته القوية أن يؤثر في نفوس العديد من الشغوفين بالتجديد والتغيير في البلاد الإسلامية وعلى رأسهم "محمد عبده" و"محمود سامي البارودي" و"سعد زغلول" وغيرهم من أهل العلم والفكر والأدب والسياسة والدين.

كان "جمال الدين الأفغاني" يدعو إلى الوحدة والتحرير وينبذ الظلم والاستكانة للاستعمار، اختلف مع بعض المصلحين الذين سابقوه وآخرين عاصروه في منطلق الإصلاح، أهي العقيدة أم الحكم والإدارة أم النفس والعقل؟. "لئن كان محمد بن عبد الوهاب يرمي لإصلاح العقيدة، ومدحت باشا يرمي إلى إصلاح الحكومة والإدارة، فالسيد جمال الدين الأفغاني يرمي إلى إصلاح العقول والنفوس أولا ثم إصلاح الحكومة ثانيا وربط ذلك بالدين"[3].

بعد وفاة "جمال الدين الأفغاني" سنة 1897م جاء دور تلميذه "محمد عبده" الذي حمل مشعل الإصلاح والتغيير، واتخذ لنفسه طريق أستاذه، إذ شغله حال التربية والتعليم فثار في وجه الإتباع والتقليد، ودعا إلى تحرير الفكر والعلم والتربية والتعليم من ذلك، كما دعا إلى إصلاح اللغة العربية مما هي عليه من وهن وضعف وعدم القدرة على الاستيعاب والتطور والتجديد.

صار "للشيخ محمد عبده" أتباع وتلاميذ يرددون ما يقول ويدافعون عن منهجه في الإصلاح وعن الغايات التي يصبوا إليها، استطاع أن يفهم الإسلام، ويعي الأوضاع السياسية

والاجتماعية والاقتصادية المعقدة في العالم الإسلامي، ويجمع بين الجديد والقديم – الأصالة والمعاصرة– فكتابه "رسالة التوحيد" وكتاباته في "العروة الوثقى" التي أسسها مع أستاذه "جمال الدين الأفغاني" تكشف بحق عن مستوى الإصلاح ودرجة التجديد اللذين بلغهما "الشيخ محمد عبده" حيث جمع بين النشاط الديني والسياسي وبين الحرية والقدر، واعتبر العقل فضلا إلهيا لا تعارض بينه وبين الدين.

لم يتفق "الشيخ محمد عبده" مع معاصريه في العديد من المسائل، وكانت له مواقف رائدة، فهو يرى أن علم الكلام ليس وسيلة كافية للتأسيس للعقيدة والدفاع عنها، فمنهج القرآن عنده هو الطريق الأصلح لعرض مبادئ وتعاليم الإسلام، لأنه يقوم على الفطرة ويراعي الإقناع، كما دعا إلى التحرر من التبعية المذهبية، وينبذ التعصب ويقرّ بالاجتهاد لمن هو مؤهل لذلك، إن السبيل الذي سلكه ليس إثارة الحماس وشحن العواطف والدفع إلى الاندفاع والمغالبة بل هو طريق يهتم بالتربية والتعليم والتثقيف والتوجيه، وكان يدعوا إلى النهضة ومقاومة الاستعمار، توفي رحمه الله سنة **1905**م.

أخذ "عبد الرحمن الكواكبي" على عاتقه كغيره من المصلحين مهمة الإصلاح والتجديد التي شغلت معاصريه، هذه المهمة التي دعت إليها ظاهرة الضعف والتخلف و الصور التي شهدها العالم الإسلامي، لذا وجب تحديد المرض وتشخيصه والبحث عن طرق وأساليب العلاج "الدواء" هو ما عمل لأجله "عبد الرحمن الكواكبي" في كتابه "أم القرى" انتقد السياسات والحكومات كما انتقد الأمة في كتابيه "أم القرى" و"طبائع الاستبداد".

إنّ ظاهرة الضعف في العالم الإسلامي كما يراها "عبد الرحمن الكواكبي" كامنة في الدين، مثل التحجر والإعراض عن العمل، وفي السياسة كغياب الحرية في الفعل والرأي وفي الحياة الأخلاقية والاجتماعية كالجهل والبؤس والحرمان، دعا لمحاربة الاستبداد والطغيان وإصلاح الراعي والرعية وتخليص الإسلام من البدع والخرافات، دعا إلى الثورة والتغيير وضرورة العودة إلى مشارب الإسلام الصافية، فالنهضة لا تقوم والاستقلال لا يتحقق بدون ذلك، توفي سنة **1902**م.

من النماذج الأصلية التي كان لها وزن كبير في الفعل النهضوي الإصلاحي في الجزائر وخارج الجزائر "عبد الحميد ابن باديس" الذي يمثل رائد الحركة الإصلاحية في الجزائر خاصة وفي العالم العربي والإسلامي بوجه عام، تصدى للاستعمار الفرنسي بالمواجهة في أكثر من جبهة،

عوّل كثيرا على تربية النشء وإعداده وتثقيفه ليشرب من النبع الصافي للإسلام من خلال الكتاب والسنة ومما تركه السلف الصالح، فصنع جيلا كانت له الريادة في المحافظة على الأصالة في الأمة الجزائرية لتثور ضد الاستعمار وعملائه، ودعا إلى النهضة التي تقوم على التربية والعلم، مع ضرورة إصلاح التعليم، "ومحاربة الجمود والأوضاع المزرية، وبهذا المنهج يمكن ترقية المسلم الجزائري في حدود إسلاميته التي هي حدود الكمال الإنساني، وحدود جزائريته التي بها يكون عضوا حيّا عاملا في خلق العمران البشري، وحدود عربيته التي تمنحه مع الجزائرية والإسلامية الشخصية التاريخية الثقافية المميزة"[4].

آمن "عبد الحميد ابن باديس" إيمانا قويا بأنّ الإصلاح الصحيح يبدأ بالتربية الصالحة التي تصنع إنسانا صالحا يأخذ على عاتقه مهمة المحافظة على ما أنجزه الأولون، ويعمل على الوصول إلى الإبداع، كما أن الإصلاح عملية تقتضي التغيير في داخل الفرد وينعكس ذلك على السلوك، ثم يظهر التغيير في العلاقات وسائر النشاطات الاجتماعية، فتغيّر المجتمع نحو الأفضل مرهون بتغيّر فكر وسلوك الفرد نحو الأفضل، وإصلاح النفوس والأعمال شرط إصلاح الأوضاع داخل المجتمع، "على أن يتجه الإصلاح إلى إصلاح العقائد أولا وإصلاح الأخلاق ثانيا لتقويم النفس وبناء الفضائل، إذا أن الباطن أساس الظاهر وأن منطلق النهضة هو الإسلام الذاتي الذي يقوم على الفكر والنظر والإدراك المميز بين الحسن والقبيح والحق والباطل وأن الطريق إلى الإسلام الذاتي هو التعليم، تعليم الأفراد والجماعات، البنين والبنات، الرجال والنساء"[5].

تأثر "عبد الحميد ابن باديس" بزعماء الإصلاح والنهضة في العصر الحديث مثل "جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده"، وتأثر بالأوضاع السياسية والاجتماعية والتاريخية للجزائر، أسس "جمعية العلماء المسلمين" التي عملت على تمييز الهوية الجزائرية عن الذات الفرنسية أو الذات المتفرنسة، ورفع شعار التغيير الذي تنظمنه وتدعو إليه الآية الكريمة: ﴿إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾[5] رافضا الانغلاق والتقوقع في الذات من جهة والانغماس والاندماج في الثقافة الفرنسية من جهة ثانية، وسارت حركة الإصلاح والنهضة في الجزائر في هذا الاتجاه الذي كان له دور كبير في بعث الروح الوطنية والشعور بالمسؤولية ورفع التحدي أمام القوة الاستعمارية فكانت المعركة وتحقيق الاستقلال.

إنّ الدعوة إلى الإصلاح مرتبطة بالظروف التاريخية التي عرفها العالم العربي والإسلامي، فمحاولة "مصطفى كمال أتاتورك" فصل الدين عن الدولة وعن السياسة في سنة 1924م وإلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا وتأثير ذلك العالم الإسلامي عرّضه إلى تطاحن فكري بين التيار المحافظ وتيار التجديد.

إنّ التيار المحافظ بزعامة "محمد رشيد رضا" المتوفى سنة 1953م و"شكيب أرسلان" المتوفى سنة 1946م و"حسن البنا" المتوفى سنة 1949م دعا إلى تجاوز التقليد وإلى الجمع بين الدين والعلوم الطبيعية وإلى تعلم اللغات الأجنبية وإصلاح نظم التربية والتعليم بما ينسجم مع القيّم والتقاليد الموروثة، لأن الاستسلام للحضارة الغربية لا يجلب سوى الشقاء والاضطراب وضياع الذات والتمكين للاستعمار. أما تيار التجديد الذي هو نتيجة فعل وتأثير التقدم العلمي متمثلا في آراء عديدة لدعاة كثيرين أمثال: "قاسم أمين" المتوفى سنة 1908م الذي دعا إلى بناء المجتمعات العربية الإسلامية على علوم العصر ونتائجها وإلى تحرير الأفراد من الجهل خاصة المرأة. و"أحمد لطفي السيد" الذي دعا إلى عزل الدين عن السياسة وقال باستحالة إقامة قومية على مبادئ الإسلام و"علي عبد الرازق" المتوفى سنة 1966م الذي طالب بفصل الدين عن الدولة في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، وأشاد بحركة "مصطفى كمال أتاتورك"، ثم جاء "الأديب طه حسين" الذي فُتن بالمدنية الغربية ودعا إليها، واتسع نطاق الحركة الإصلاحية ليشمل بلاد المغرب العربي و"عند عبد الحميد ابن باديس" في الجزائر المتوفى سنة 1940م وعند الفاسي في المغرب المتوفى سنة 1972م.

إنّ الطابع الشمولي الذي اتسمت به الحركة الإصلاحية الحديثة في العالم الإسلامي جعلها تتخطى حدود الجزائر أو مصر أو الهند لتشمل العالم الإسلامي أجمع خاصة وأنّ المشرق العربي ومغربه كان تحت وطأة الاستعمار الأوروبي الذي حمل معه معالم حضارية تتضمن عناصر هوية المستعمر وأساليبه الرامية إلى طمس معالم الشخصية الإسلامية والعربية من خلال حملات تبشيرية وسياسية وثقافية، تصدى لها زعماء الإصلاح في الغرب والشرق، فكان "لمالك بن نبي" دور ريادي في رفع التحدي والالتزام بالرسالة والنهوض بالمسؤولية في التأسيس للإصلاح والتجديد والنهضة والثورة، لأجل بناء جيل قويّ بالإيمان والأخلاق والعلم وثابت على مبادئ الوحدة والهوية والتاريخ، تأثر كغيره بالفكر الإصلاحي الحديث في العالم الإسلامي، فألم به واستوعبه وقال فيه رأيه.

من كبار المصلحين في المشرق الإسلامي "محمد إقبال" المتوفى سنة **1938**م الذي تمسك بقوة بفكرة العودة إلى الذات وإعادة بناء التفكير الديني، وقام "محمد إقبال" بدراسة تحليلية تقييمية للحركات الإصلاحية الحديثة التي شهدها العالم الإسلامي فيعتبر "ابن تيميه" من كبار المصلحين الذين فتحوا باب الاجتهاد، كما قارن بين وضع المسلمين ووضع أوروبا الديني البروتستانتي، كما درس الإصلاح في العالم الإسلامي وفي أوروبا، استنتج أن معظم المحاولات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي لم تبلغ درجة النظرية ولم تصل إلى مستوى النسق الفلسفي ذي الطابع الشمولي، ذلك ما دفع "محمد إقبال" إلى تبني مشروع التجديد والإصلاح وحرص على تطبيقه وألّف لهذا الغرض كتابا بعنوان "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، وقال في منهجه الإصلاحي: "إني حاولت أن أعيد بناء الفلسفة الإسلامية معتمدا على التراث الفلسفي في الإسلام وعلى أحدث التطورات في مختلف ميادين المعرفة الإنسانية"[7].

انتقد "محمد إقبال" دعاة التجديد في الشرق، إذ يقول فيهم: "إنني يائس من زعماء التجديد في الشرق فقد حضروا في نادي الشرق بأكواب فارغة، بصناعة مزجاة في الفكر والعلم، إنّ البحث عن برق جديد في هذا السحاب عبث وإضاعة للوقت فقد تجرد هذا السحاب الجهام عن البرق القديم فضلل عن البرق الجديد"[8].

انتقد بشدة "محمد إقبال" ما دعا إليه "مصطفى كمال أتاتورك" معتبرا إياه غير مفيد للعالم الإسلامي وكان مفيدا لأوروبا من قبل، ويقول في هذا الموضوع: "إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر في الإسلام الحديث، ولكن ينبغي أن نقرر أيضا أن لحظة ظهور الأفكار الحرّة في الإسلام هي أدق اللحظات في تاريخه، فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال...أضف إلى هذا أن زعماء الإصلاح في الدين والسياسة قد يتجاوزون في تحمسهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح، إذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية"[9].

لم يكن فقط في الجزائر "عبد الحميد ابن باديس" من حمل راية الإصلاح ودعا إلى التجديد بل ترك جيلا التزم بالرسالة والمسؤولية، ولازال يناضل ويؤثر، ولاشك أن مفكرا "كمالك بن نبي" قد تأثر بالفكر الإصلاحي في الجزائر وفي كل قطر من أقطار العالم العربي والإسلامي، خاصة وأنّ الظروف التي شهدتها حياته، هي واحدة ومتماثلة إلى حد بعيد لدى أبناء الأمة العربية والإسلامية فكريا وسياسيا واجتماعيا، وهي ظروف مليئة بالتخلف والانحطاط والانعزال، اهتم مالك بشدّة بقضايا أمته، والصعوبات التي تواجهها في سبيل النهوض من

جديد، فدفعته تلك إلى تحليل الواقع وتقصى التاريخ وبمنهج علمي استلهمه من انتماءه الديني ومن تكوينه العلمي والتقني، وأبدى آرائه ومواقفه في كتابات عديدة وضعها جميعا في سلسلة مشكلة النهضة ومشكلات الحضارة.

من الموضوعات التي شغلت بال "مالك بن نبي" الفكر الإصلاحي الديني والاجتماعي الذي شهده العالم العربي والإسلامي، والمصائب التي حلّت به، فدرسه وحلله، فهو يرى أن الدعوة إلى النهضة والإصلاح والتجديد التي شغلت بال المصلحين المحدثين تعالج موضوعات كثيرة مثل "الاستعمار والجهل هنا، والفقر والبؤس هناك، وانعدام التنظيم، واختلال الاقتصاد أو السياسة في مناسبة أخرى، ولكن ليس فيها تحليل منهجي للمرض، أعني دراسة مرضية للمجتمع الإسلامي، بحيث لا تدع مجالا للظن حول المرض الذي يتألم منه منذ قرون"[10].

إنّ الرأي الشخصي أو المزاج أو المهنة حسب "مالك بن نبي" معطيات لا تسمح بإقامة الموضوعية في التحليل والتصور والتفسير، فكل مصلح وصف الوضع وحلله تبعا لمعطى ذاتي معين، "فرأي رجل سياسي كجمال الدين الأفغاني: أن المشكلة سياسية تحل بوسائل سياسية، بينما رأي رجل دين كالشيخ محمد عبده أن المشكلة لا تحل إلا بإصلاح العقيدة والوعظ ...الخ على حين أن كل هذا التشخيص لا يتناول في الحقيقة المــرض بل يتحدث عن أعراضه"[11].

لعلّ أهم ما شغل بال مالك بن نبي وجعله من المفكرين القليلين يضعك في سياق بن خلدون الذي تقدّم على زمانه، موقفه من الحراك الإصلاحي الإسلامي في عصره، إذا كان مفكرو النهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي اضطلعوا بالدفاع عن الهوية وتحسين صورة الإسلام وشرح تعاليمه في وجه الهجمات التي يتعرض لها باستمرار وفي وجه مساوئ الأيديولوجيات الأخرى الغربية والشرقية، ففلسفة الحضارة والتاريخ لدى بن نبي تجاوزت موضوع الهوية والدفاع عن الدين وانصبت على تحليل الواقع المعيشي بمنهج علمي يركز بالدرجة الأولى على أسئلة الحضارة:

– ما هي الحضارة؟ ما هي شروطها؟ ما هي موانعها؟ لماذا خرج المسلمون من الحضارة؟ كيف يعودون إليها؟

وهي أسئلة ذات أبعاد اجتماعية وسياسية لصيقة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، انصرف عنها رواد الإصلاح في العالم العربي والإسلامي الحديث واكتفوا ببذل الجهد في توصيف الوضع القائم ورصد سلبياته وشرح الإسلام ومحاولات التوفيق بينه وبين منتجات الحضارة الغربية

الحديثة، وتراوحت اتجاهات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر بين مؤيد للغرب ولحضارته وبين معارض لهما وبين من يقف في الوسط مضطلعا بالتوفيق والتلفيق، ولم تمس صميم مشكلة التخلف وأزمة النهضة.

إنّ البعد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في فكر مالك بن نبي وارتباطه بالواقع المعيشي وبالمنهج العلمي هو الذي انتهى به إلى إرساء نظرية الحضارة التي تجاوز بها مفكري عصره، واكتشف قصور الفكر الإصلاحي النهضوي المرتبط بالإسلام وفشله في حل مشكلة النهضة التي هي في أصلها مشكلة حضارة وليست مشكلة تخلي عن الدين، ففي الدين عوامل الحضارة وأسباب النهوض والأمر يعود إلى فهم الدين والتعاطي معه، فالتخلف مثل التحضر يحل بالمسلم وبغير المسلم، والإسلام عامل تحضر إذا تمكّن المسلمون من تحريكه نحو الإقلاع والبناء الحضاريين، وإلاّ كيف نفسر تخلّف المسلمين وتقدم غيرهم، فالإسلام ليس مجرد شعارات تُرفع ونسك تُقام وشروح تُبرز محاسنه وتفند أقاويل ودعاوى خصومه وأعدائه، بل الأمر يتعلق بالمنهج الإسلامي المتبع من طرف المسلمين في التعاطي مع الواقع والحياة عامة.

سلسل مالك بن نبي جميع كتاباته بالفرنسية والعربية تحت عنوان مشكلات الحضارة، وكان حريصا على تحديد الوضعيات وطرح المشكلات بدقة وتحليل الوقائع باستخدام المنهج العلمي والصرامة المنطقية، ركز على الحضارة وقدم نظريته فيها مستخدما أوضاع العالم المتخلف بصفة عامة وظروف العالم العربي والإسلامي بصفة خاصة ،انتقل بفكر متميز له خصوصياته المنهجية والعلمية ونجح أيّما نجاح في تشخيص الداء وتحديد الدواء لشعوب مريضة بالتخلف والضياع ولا نجد سوى الحضارة والتجديد الحضاري لتتجاوز محنتها.

2- فكر بن نبي في أعين معاصريه: ومكانة "مالك بن نبي" وقيمة منهجه في البحث والطرح والمعالجة وفي المراجعة والنقد والتقويم ووزن فلسفته الإصلاحية ودور فكره وأهمية التجديد الحضاري عنده كل ذلك تبلور في موافق المفكرين والباحثين الذين عاصروه أو قرءوا له، فهذا هو يقول عن نفسه : "كان مولدي في الجزائر عام **1905**، أي في زمن كان يمكن فيه الاتصال بالماضي عن طريق آخر من بقي حيّا من شهوده، والإطلال على المستقبل عبر الأوائل من رواده. هكذا إذن فقد استفدت بامتياز لا غنى عنه لشاهد، حينما ولدت في تلك الفتـــرة"[12]، ويقول كذلك عن واجبه وعن رسالته نحو أمته: "إنني حضرت إلى القاهرة للقيام

بواجبين: أحدهما يخص مهمتي كاتبا يريد نشر كتاب "الفكرة الإفريقية الأسيوية" وقد يدلكم عنوانه على صلته بالقضية الجزائرية، سواء اعتبرناها من الناحية الداخلية "توجيهات تخص الكفاح" أو من الناحية الخارجية "كنشر هذه القضية في المجال الدولي"... وأما الواجب الثاني الذي حضرت من أجله إلى القاهرة، فهو يتعلق بشخصي بصفتي جزائريا أسهم في الكفاح ضد الاستعمار منذ ربع قرن، ويأتي الآن كي يواصل هذا الكفاح تحت راية الثورة الجزائرية"[13]، ويقول في كونه مصلحا: "كنت أعيش بباريس وأحمل بها وحدي لواء الإصلاح في وجه العواصف والأعاصير التي كان يثيرها الاستعمار على خصومه"[14].

يذكر العديد من المفكرين فكر وفلسفة ومنهج "مالك بن نبي" وينعتون ذلك بالقوة والمتانة والدقة واليقين، وهذا "الأستاذ راشد الغنوشي" يعتبر مالك بن نبي" "مدرسة في الفكر الإسلامي الحديث، لم ينصب فكره على النص الإسلامي، وإنّما على مناط تطبيقه على المجتمع من إعادة بناء الحقيقة الموضوعية في نظر العقل السلم، بالكشف عن سنن البناء الحضاري وتطوره في اتجاه القوة والضعف... فمالك يرى أن الحضارة ليست نظرية في الفلسفة وفي المعرفة عامة مهما كانت جميلة ومتناسقة حتى ولو كان الإسلام ذاته، وإنما الحضارة إنجاز في عالم الزمان والمكان، ثمة تفاعل فكرة مع واقع بحسب شروط موضوعية لا تتخلف"[15].

يصف شخصية "مالك بن نبي" وخصاله أحد تلاميذه المقربين "الأستاذ عمّار طالبي" وقد اتسم فيما يرى التلميذ أستاذه "بفكر حاد، وذهن نفاد يعاني و يفكر ففكره فكر حي، فعاّل مركز، تغلب عليه الصور العقلية، لا الصور اللّفظية، فيما يتكلم و فيما يكتب. يشعر في أعماقه بأن له رسالة وبالرغم من الصعاب التي واجهته في حياته الشاقة، فإنه لم يتزلزل في يوم، ولم يشعر بأن عليه أن يترك رسالته، ويلقي بعبئها، وشخصيته شخصية أخلاقية ملتزمة بالأخلاقية الإسلامية الصافية، ذو أصالة وهمّة عالية، وأنفه شامخة، عوده لا يلين في الحق، و قلبه لا يخشى فيه لومة لائم، و لعل تكوينه الرياضي والعلمي وسمه بالوضوح، لا لبس فيه، وذلك في يقيني ما أصّل فيه فضائله العقلية ورسّخ ميزاته الأخلاقية"[16].

تألّق نجم "مالك بن نبي" في فضاء فلسفة الحضارة في عصرنا الحاضر، و"طرح أفكارا أو فرضيات كثيرة في غاية الأهمية، لكن الثقافة الفقهية والوعظية والمنهجية الآلية أو الحرفية في التعامل مع الوحي والواقع والتراث والمستقبل... همشّت هذه الأفكار الجنينية الهامة وحرمتها من النمو الطبيعي، واستكمال نضجها، وإفادة الأمة بها، في وقت هي أشد ما تكون احتياجا

إليها. وبهذا وقع له مثلما وقع لابن خلدون قبله عندما لفّه ليل الانحطاط الحضاري، ولم تمكن ظروف الأمة أفكاره الجديدة من النمو والتبلور والنضج والتمثل في واقع الأمة. وللعلماء الاجتماعيين المسلمين مسؤولية كبيرة في ربط حلقات هذه المدرسة الحضارية، ومواصلة تأكيد حضورها، وتحويلها إلى محور ارتكاز أساسي في المنظومة الثقافية للحركة الإسلامية والأمة عامة، باعتبارها المصب الحتمي لبقية الروافد الفكرية الأخرى في عملية البناء الحضاري"[17].

يذكر خصاله العديد من الباحثين والمفكرين، فهو عندهم "ليس كاتبا محترفا، أو عاملا في مكتب مكبّا على أشياء خامدة من الورق والكلمات، ولكنه رجل شَعَرَ في حياته الخاصة بمعنى الإنسان في صورتيه الخلقية والاجتماعية. وتلك هي المأساة التي شعر بها بن نبي بكل ما فيها من شدة، وبكل ما صادف من تجاربه الشخصية النادرة من قساوة. وهي التي تقدم المادة الأساسية لمؤلفاته سواء "الظاهرة القرآنية" أو الدراسة"[18]. التي يقدمها اليوم كأنشودة بهيجة يحي بها "كوكب المثالية" الذي يسجل فجر الحضارات منذ العصور المظلمة...وتكوين المؤلف كمهندس قد ساعده دون شك في التصور الفني للأشياء، ولكن ثقافته المزدوجة تسمح له بأن يصل هذا التصور بالخطة الإنسانية... ونضيف إلى هذا أن الأمر لا يتعلق بعمل مفيد للجزائر فحسب، لأن هذه الدراسة تتعدى بعبقريتها حدود الجزائر، لكي تضم مجال العالم الإسلامي كله، حيث أنها تتضمن المشكلة الإنسانية في سائر عناصرها... ونحن نأمل أن تخدم هذه الدراسة سير النهضة في العالم العربي وفي العالم الإسلامي، للذين يجب أن تتوافق صحوة ضميرهما مع ضابط النغم في الضمير العالمي، الذي يبحث بصورة مؤثرة عن وسائل طمأنينته في طريق السلام والديمقراطية"[19].

لقد كان "مالك بن نبي" ناقدا، انتقد حركة النهضة ونظر إليها نظرة تحليلية، وأبرز فيها المساوئ والمحاسن، كما انتقد وضع المسلمين وما آل إليه حالهم من تعاسة وبؤس ومن انحطاط حضاري، واهتم كثيرا بقضية الإصلاح والتجديد، وتمحور فكره على مسألة الحضارة التي أهتم بها المفكرون المسلمون في العصر الحديث، مثل "جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده" وغيرهما، هؤلاء الذين انتقد فكرهم "مالك بن نبي" واكتشف عيوبا منهجية في حركة الإصلاح عندهم، ومع تقديره للكثير من الجوانب الإيجابية فيها فهو يرى "بأن الحركة الإصلاحية لم تهتم بالفكر باعتباره أداة إيجابية ذات فعالية و حركة، ولكنها نظرت إليه باعتباره زينة وترفا فافتقدت الفعالية المطلوبة التي تعتبر عنده من الأسس الأولى التي يجب الاهتمام بها ليكون للفكر أثره

الإيجابي"[20]. ويتسم "مالك بن نبي" في فكره حسب أحد المفكرين المقربين إليه "الدكتور محمد المبارك"بأنه" ليس مفكرا كبيرا وصاحب نظرية فلسفية في الحضارة فحسب، بل داعيا مؤمنا يجمع بين نظرة الفيلسوف المفكر ومنطقه، وحماسة الداعية المؤمن وقوة شعوره، وإنّ أثاره في الحقيقة تحوي تلك الدفعة المحركة التي سيكون لها في بلاد العرب أولا وفي بلاد الإسلام ثانياً أثرها المنتج و قوتها الدافعة، وقلما استطاع كاتب مفكر أن يجمع بين سعة الإطار والرقعة التي هي موضوع البحث، وعمق النظر والبحث وقوة الإحساس والشعور...إنه ينهل من نفحات النبوة ويتابع الحقيقة الخالدة"[22]. ويقول عنه "الأستاذ أنور الجندي": "مالك بن نبي يختلف كثيرا عن الدعاة المفكرين والكتاب، فهو فيلسوف أصيل له طابع العالم الاجتماعي الدقيق الذي أتاحت له ثقافته العربية والفرنسية أن يجمع بين علم العرب وفكرهم المستمد من القرآن والسنة والفلسفة والتراث العربي الإسلامي الضخم وبين علم الغرب وفكرهم المستمد من تراث اليونان والرومان والمسيحية"[21].

يستخلص الباحث من دراسته لأفكار مالك بن نبي حول الحضارة والتخلف والثقافة والإصلاح والتجديد، أنّه المفكر والفيلسوف، والناقد والمصلح. يحتل فكره مكانة بارزة في الحركة الإصلاحية الإسلامية المعاصرة، وتمثل نظريته في الحضارة والتاريخ اجتهادا في الفكر والفلسفة لم يسبق إليه أحد قبله، انبثق هذا الاجتهاد الفلسفي من الإسلام والفكر الإسلامي وواقع العالم الإسلامي والشعوب المتخلفة عامة من جهة، ومن الحضارة الغربية والفكر الغربي من جهة ثانية، إن مالك بن نبي يمثل بحق رائد فكر وصاحب تجديد وواحدا من كبار دعاة الإصلاح والتجديد والحضارة.

إنّ المتصفح لفلسفة "مالك بن نبي" في الإصلاح ولنظريته في الحضارة والتجديد، يكتشف عالما فكرياً فلسفياً مليئاً بالمفاهيم وغنياً بالتصورات وفريداً في نوعه وجديداً في العديد من جوانبه، خاصة فيما يتعلق بالحضارة وعناصرها وشروطها وأطوارها، فهو يري أن ظاهرة التخلف ليست طبيعية في البشر، بل تعود إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، وتستفحل عندما تغيب الشروط والأدوات اللاّزمة للنّمو الفكري والأخلاقي والاجتماعي، هذا النّمو هو السبيل إلى التحضر، تقابله مجموعة من المشاكل والوضعيات والظروف الفاسدة المنهارة في حياة الفرد والجماعة في جميع جوانبها الفكرية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، هذه المشاكل والظروف والوضعيات ترتبط بظاهرة التخلف والانحطاط، وتقوم

الحضارة باعتبارها إطاراً يضمن لكل فرد داخل المجتمع مطالبه وحاجاته في كل طور من أطوار وجوده، بإعطائه الأدوات واللوازم الضرورية للمجتمع النامي المالك لقدرات فكرية واجتماعية واقتصادية إرادة استعمال سائر القدرات في حل المشاكل التي تواجه المجتمع المتخلف، والحضارة هي التي تكوّن هذه القدرة وهذه الإرادة معًا، وهما لا تقبلان الانفصال عن دور المجتمع النامي، فالحضارة هي شرط إيجاد القدرة والإرادة لتجاوز التخلف والتدهور في ذات الفرد وفي مجتمعه، وهي ترتبط بالإنسان والتراب والزمن والفكرة الدينية التي تجمع بين العناصر الثلاثة في مركب واحد هو الحضارة. ولها عمر وأطوار هي: طور الروح، طور الأوج، و طور الأفول، تسبقها مرحلة ما قبل الحضارة وتليها مرحلة ما بعد الحضارة، لكل واحدة من المرحلتين خصائص ومميزات، وتشترط الحضارة التغيير على أسس القاعدة الإلهية التي تعبر عنها الآية القرآنية: ﴿إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾[23].

ظاهرة التغيير مجالها النفس أولا ثم المحيط الخارجي ثانيا، تشرط القدرة على الإبداع والقدرة على الإنتاج، ولا تقوم على التكديس والاستيراد بل على البناء، وأن تلد الحضارة منتجاتها لا العكس، لأنّ العكس يستحيل منطقيا وماديا، ويغرق المجتمع في الشيئية من جهة وفي المديونية والتبعية الحضارية من جهة ثانية، وتشترط التوجيه الأخلاقي والعملي والفني الجمالي، وهي شروط تضمن الانسجام والتكامل بين المجهود الإنساني المبذول في مستوى الفرد وفي مستوى المجتمع مع سنن وقوانين الآفاق والهداية والتطلعات، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تكفل تلك الشروط التكامل والانسجام بين المجهود الإنساني والسنن الكونية مع جملة الشروط النفسية والاجتماعية والروحية والمادية من أجل النمو والازدهار في جميع مجالات الحياة الإنسانية.

الحضارة بالمعنى المذكور هي فعل بنائي تقتضي أُسُساً فكرية وروحية وجهوداً كبيرة في عالمي الأشخاص والأشياء، وذلك يشترط مخطط تربية يهدف إلى تغيير الإنسان في الداخل وفق شروط معينة ليتمكن من أداء دوره في المجتمع ويحقق البناء الحضاري.

إذا كانت الحضارة بناء لا تكديسا واستيرادا فهي فاعلية إنسانية تقوم على تغيير الإنسان في عالمه النفسي أولا ثم تغيير محيطه ثانيا، وتحصل هذه الفاعلية بتوفر جملة من الشروط والعوامل النفسية والاجتماعية والروحية والمادية، وبتوفر الإرادة والقدرة على إبداع المعرفة وإنتاج الأشياء، واستغلال ذلك لخدمة الإنسان وضمان راحته، ولفصل الحضارة الحقيقية عن

الحضارة المزيفة، فالأولى تلد منتجاتها أما الثانية فهي من صنيع منتجات حضارات الغير، والتجديد الحضاري ظاهرة إنسانية ترتبط بالحضارة وبشروطها وعناصرها وأطوارها وازدهارها وتكون سابقة على الحضارة فتصنع النمو والتحضر والازدهار، كما تكون ملازمة لها فتستمر في تنميتها وتطويرها، وقد تكون سببا في انهيارها وأفولها، والمقصود هنا عندما تبلغ الحضارة طور العقل يضعف سلطان الروح وتسترد الغريزة نفوذها فتهوي بالإنسان إلى حضيض الحيوانية حيث شريعة الغاب.

لقد تميزت نظرية الحضارة عند "مالك بن نبي" بجملة من المميزات التي لم يشهدها مصلح آخر في فكره الإصلاحي، فهي نظرية انبثقت من تحليل تميّز إلى حدّ بعيد بطابعه العلمي، وبالدقة والعمق والموضوعية، والواقعية في طرحه ومعالجته للمشكلات والظواهر في حياة الفرد والمجتمع، كما تميزت الحلول التي جاء بها لتلك المشكلات والتصورات التي خرج بها من دراساته وبحوثه المعمقة للتاريخ والواقع بالقوة لارتباطها بالعلم والواقع والتاريخ والدين، و تميّز منهجه في البحث بطابعه العلمي وبتنوعه، فهو يستخدم المنهج الرياضي وطريقة المؤرخ ومسلك عالم الاجتماع وسبيل الكيميائي وغيرها، هذا ما زاد في متانة وقوة أفكاره ودقتها، وزاد في انسجام هذه الأفكار والتصورات مع ما يجب فعله في العمل الإصلاحي التجديدي.

تمثل نظرية "مالك بن نبي" في الحضارة، إستراتيجية إصلاحية تجديدية تستهدف تغيير الواقع الإنساني عامة وواقع العالم المتخلف- العالم الإسلامي جزء منه- بصفة خاصة، بحيث تضع بين يديه آلية فكرية نظرية للخروج من التخلف وبلوغ مستوى الحضارة، فهي مشروع منهج وضعه صاحبه للقضاء على ظاهرة التخلف بعدما درسها وكشف عن عوامل وأسباب وجودها، ولغرض الوصول إلى الحضارة بعدما درسها وكشف عن قوانينها وآلياتها الروحية والمادية. تميّز هذا المنهج بالقوة والمتانة لارتباطه بالعلم والدين والتاريخ، وبقوانين هذه الأطر الفكرية والروحية باعتبارها مصادر توجيه وقيادة في حياة الإنسان، ولارتباطه بالفكر الإنساني القديم والحديث وبواقع الإنسان المعاصر في العالم المتقدم بما له وما عليه، وفي العالم المتخلف بما عليه، وخاصة في العالم الإسلامي الذي لا ينقصه سوى تطبيق المناهج الكفيلة بإخراجه من عالم الانحطاط وتمكينه من الحضارة، وهو أمر ليس بعسير على إنسان بين يديه كافة شروط التحضر. فهو منهج في الإصلاح يستند إلى رؤية فلسفية إلى الإنسان والحضارة والتاريخ، وإلى فكر اجتمعت فيه الأصالة مع التجديد. فكان مشروع خطة للنهضة وللصحوة وللحضارة،

ونموذجا من نماذج الفكر الإصلاحي لا يستهان به، بل يقدر حق قدره لِمَا لصاحبه من نظرة ثاقبة وقدرة على الطرح والتحليل والنقد والاستنتاج، ولما لهذا المنهج من تكامل بين عناصره، ومن انسجام مع ما تقتضيه مستلزمات البناء التاريخي والنهضة الحضارية.

خاتمة: لقد تبيّن لي وبوضوح من قراءتي لبعض الجوانب الهامة في فلسفة الحضارة والتاريخ عند "مالك بن نبي"، أن ما يجمع بين محاولته ومحاولات غيره من مفكري الإسلام في العصر الحديث والمعاصر الكثير، ويتعلق الأمر بالظروف التاريخية الزمنية والمكانية التي هي الواحدة والمتشابهة، والتي فيها نبتت فكرة الإصلاح عندهم، فهي واحدة تماما، حيث الإسلام والاستعمار والتخلف في العالم الإسلامي من جهة والحضارة والعلم والتكنولوجيا في أوربا الحديثة والمعاصرة من جهة أخرى، هذا الذي شكل روافد و مصادر الفكر الإصلاحي في عصرنا، وأوجد وحدة في المبادئ والأهداف والتطلعات، والاختلاف بين المحاولات ليس في الجوهر أو في الأساس أو في الهدف، بل في بعض الجوانب التي تخص طبيعة البحث والدراسة وطبيعة الإصلاح ومنهجه، ونوع المحاولة وخصوصياتها.

فالبحث عند "مالك بن نبي" جاء ذا طابع علمي واقعي، وجاء الإصلاح بطابع اجتماعي علمي واقعي تاريخي، وجاء منهج البحث يقوم على التغيير في الفرد والمجتمع، وعلى القضاء على أسباب التخلف والأخذ بأسباب الحضارة كما هي في نظرية الحضارة، كما يقوم على التوجيه الديني والأخلاقي والعملي مع الاستفادة من خبرات وتجارب الآخرين العلمية والحضارية، ولم تكن المحاولة خاصة أو موجهة لفئة بعينها بل جاءت عامة تشمل العالم المتخلف والعالم العربي والإسلامي جزء منه لكونها مشروع تحرر واستقلال وإصلاح ونهضة وتحضر، وهو مشروع يعني أي عالم متخلف يحتاج إلى الخروج من التخلف وأي أمة تسعى نحو الريادة.

جاءت فكرة التجديد والإصلاح في المشروع نتيجة واقع المسلمين المتردّي، وتُشكّل محاولة فكرية لتغيير النفس والفكر والواقع في العالم الإسلامي، تميزت بالقوة لارتباطها بالإسلام وبالعلوم المزدهرة وبالفكر الإسلامي، وتُشكل رؤية فلسفية إلى الإنسان والحياة والتاريخ والحضارة، وتمثل مشروع خطة ذات طابع فكري نظري، للنهضة وللتجديد ولبناء الحضارة، وللدخول إلى التاريخ، وإلى حلبة المعترك الحضاري، واحتلال أمة الإسلام لمكانتها اللائقة بها في إطار الحوار والتواصل الندّي الحضاريين.

إذا كان الفكر الإصلاحي عند مالك تميز بالقوة والمتانة نظرا لصلته المباشرة بواقع وحياة المسلمين في العالم الإسلامي المعاصر، ولتعبيره عن مشاكلهم وهمومهم، وعن آمالهم وتطلعاهم، وبلوغه مستوى رفيع من الحقيقة في مناهجه وأساليبه لأنه أخذ بالدين والعلم وبالتاريخ، واستطاع أن يكفل التوازن بين طرفي الكمال، الروح والمادة، الدين والدولة، الدنيا والآخرة، فما أحوج العالم الإسلامي المعاصر إلى المشروع للتجديد ولبلوغ السمو الروحي والأخلاقي، ولبناء حضارة تلد منتجاتها الفكرية والمادية، ولضمان التوازن بين المثال والواقع، بين الروح والمادة، وبين الدين والدولة، ذلك هو عين التحضر وقمّته، وهو مبتغي الإسلام ومقصده، فالحضارة هي التمكين لقيّم ومبـــادئ الإسلام على أرض الله.

الهوامش:

1- محمد عبد السلام الجفائري: مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي،ص20-21

2- محمد البهي:الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص2.37

3- أحمد أمين:زعماء الإصلاح في العصر الحديث،ص59.

4- عمار طالبي:آثار ابن باديس،ص62.

5- المرجع السابق: ص240-242.

6- قرآن كريم: سورة الرعد، الآية11.

7- محمد إقبال:تجديد التفكير الديني في الإسلام،ص4.

8- المرجع السابق:ص88.

9- المرجع السابق:ص187.

10- مالك بن نبي: شروط النهضة، ص58.

11- المرجع السابق: ص58.

12- مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، ص15.

13- مالك بن نبي: في مهب المعركة،ص 120

14- المرجع السابق: ص120.

15- نقلا عن الطيب برغوث:موقع المسألة الثقافية من إستراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، ص3.

16- عمار طالبي:مقال "مالك بن نبي والحضارة"، مجلة الثقافة، السنة الثالثة، العدد18، سنة 1973.

17- الطيب برغوث: موقع المسألة الثقافية من إستراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، ص8.

18- المقصود بالدراسة كتاب"شروط النهضة" لمالك بن نبي.

19- محمد عبد السلام الجفائري:مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي،ص48.

20- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص13.

21- محمد عبد السلام الجفائري:مشكلات الحضارة عند مالك بنبي،ص48.

22- الدكتور أسعد السحمراني: مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، ص .22

23- قرآن كريم: سورة الرعد، الآية11.

النشاط العلمي لمختبر تاريخ الجزائر

عرض أ.د عبد القادر بوباية*

تنظيم ندوة علمية وطنية حول: "يوم العلم":

نظم مختبر تاريخ الجزائر- جامعة وهران بالتعاون مع قسم التاريخ وعلم الآثار، وفي إطار الاحتفال بالذكرى الخمسين لاسترجاع السيادة الوطنية، ندوة تاريخية حول يوم العلم يوم الإثنين **16** أفريل **2012**م بكلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية- مجمع حي الصباح- بداية من الساعة التاسعة(**09**) صباحا.

البرنامج العلمي للندوة التاريخية:

9سا: تلاوة آيات بينات من الذكر الحكيم-الاستماع إلى النشيد الوطني.

كلمة السيد رئيس قسم التاريخ وعلم الآثار.

كلمة السيد مدير مختبر تاريخ الجزائر.

كلمة السيد عميد الكلية والإعلان عن افتتاح فعاليات الندوة.

9سا**30**د: أ.د رابح لونيسي- جمعية العلماء المسلمين: نشأتها ومسارها التاريخي.

9سا**50**د: د.لحسن جاكر(جامعة معسكر)- نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بمنطقة معسكر.

10سا**10**د: أ. جمال مخلوفي (جامعة الشلف)- نشاط جمعية العلماء المسلمين بمنطقة الشلف.

10سا**30**د: أ.عبد القادر جيلالي (جامعة سيدي بلعباس)- مدرسة الفلاح ونشاطها العلمي والنضالي.

10سا**50**د: شهادة السيدة فتيحة الزموشي خريجة مدرسة الفلاح- إحدى مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بمدينة وهران.

11سا**30**د: مناقشة عامة، واختتام فعاليات الندوة التاريخية.

* - مدير مخبر تاريخ الجزائر- جامعة وهران.

كلمة مدير المختبر في افتتاح فعاليات الندوة التاريخية حول يوم العلم، ومداخلات بعض الأساتذة المشاركين فيها

كلمة مدير المختبر: فضل طلب العلم:

أ- من الكتاب العزيز: أخبر الله سبحانه وتعالى عن رفعة درجة أهل العلم والإيمان خاصة بقوله: "يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات"(المجادلة- الآية **11**)، قال ابن حجر في تفسيرها: يرفع الله المؤمن العالم على غير العالم، ورفعة الدرجات تشمل:

1- المعنوية في الدنيا بعلو المنزلة وحسن الصيت- **2**- في الآخرة برفع المنزلة في الجنة.

ب- من السنة النبوية: قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة" (رواه أبو داود)، وقال أيضا: "فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب".

من خلال ما سبق يتبين لنا فضل العلم الذي نحتفي به اليوم إحياء لأولئك العلماء الجزائريين الذين أنشأوا جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بنادي الترقي بالجزائر العاصمة يوم **5** ماي **1931**م، أي بعد مرور سنة عن الاحتفالات التي أقامتها فرنسا الاستدمارية بمناسبة مرور قرن على احتلالها للجزائر، والتي من خلالها أكدت على إخضاعها التام للجزائر والجزائريين، ولكن قيام جمعية العلماء المسلمين جاء ليؤكد عكس ما كانت تدعيه فرنسا، ويدل على ذلك ما قاله رئيس هذه الجمعية الشيخ عبد الحميد بن باديس:

شعب الجزائر مسلم ... وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله ... أو قال مات فقد كذب

ولم يكتف ابن باديس بذلك بل أكد حقيقة أخرى، وهي استحالة إدماجه كما كان يدعو إلى ذلك بعض الزعماء السياسيين من خلال قوله:

من رام إدماجًا له ... رام المُحال من الطلب

وختم قصيدته بنبرة التفاؤل بالمستقبل المشرق للجزائر حيث قال:

يا نشء أنت رجاؤنا ... وبك الصباح قد اقترب
خذ للحياة سلاحها ... وخُذ الخطوب ولا تهب

وبهذه المناسبة التي تصادف يوم **16** أفريل **2012**م، وفي إطار الاحتفال بالذكرى الخمسين لاسترجاع السيادة الوطنية نظم مختبر تاريخ الجزائر وقسم التاريخ وعلم الآثار جامعة وهران هذه الندوة التاريخية التي دعا إليها أساتذة من جامعات الشلف وسيدي بلعباس ومعسكر ووهران إضافة إلى عدد من الطلبة الذين تتلمذوا في مدارس جمعية العلماء المسلمين، والهدف من ذلك هو ربط الخلف بالسلف، وتذكير الأجيال الصاعدة وبخاصة منهم طلبة قسم التاريخ بالماضي المجيد لتاريخ الجزائر، ومساهمة جلّ الجزائريين في الحركة الوطنية والنضال الذي توج بثورة حرّرت الجزائر من ربقة الاستدمار الفرنسي.

مدرسة معسكر للتربية والتعليم ودورها في تطوير التعليم العربي 1932- 1956

د. لحسن جاكر*

مقدمة: حتلت معسكر المرتبة الثانية بعد تلمسان كمركز للإصلاح خلال الثلاثينات في عمالة وهران، بل إلى غاية الخمسينات حيث صنفها النقيب جاك كاري **Jacques Carret** المسؤول بمصلحة الاتصالات لشمال إفريقيا في محاضرته في **12** ديسمبر **1950** بمركز الدراسات العليا للإدارة الإسلامية بباريس ضمن المناطق، والمدن الأكثر تجاوبا مع الحركة الإصلاحية التي جابت قسنطينة، الأوراس، القبائل الصغرى، الجزائر، وتلمسان[1].

نشوء الإصلاح في معسكر

لم يكن الإصلاح في معسكر نابعا من الفراغ أووليد الصدفة وإنما كان نتيجة عمل طويل وجهود كبيرة بذلها الرجال منذ قرون مضت، وبخاصة منذ العهد العثماني حيث دخلت معسكر التاريخ من أوسع أبوابه وأصبحت عاصمة سياسية وإدارية وثقافية.

على الرغم من تعدد الأسباب التي أدت إلى تأسيس جمعية العلماء يوم الخامس ماي **1931**، فإن احتفال الفرنسيين بالنصر في الذكرى المائوية لاحتلال الجزائر، اقتنع أكثر رجال الإصلاح بضرورة تأسيس جمعية قادرة على مواجهة مشاكل الجزائر، بل حتى الإدارة الفرنسية على غرار تجمعات المنتخبين المسلمين التي تشكلت عام **1930**م.

والملاحظ أن معسكر لم تتأخر في الانضمام إلى جمعية العلماء، والشروع في تنفيذ أهدافها التي سطرها تحت إشراف الشيخ عبد الحميد بن باديس ولعل ذلك يرجع إلى مايلي:

– تاريخ معسكر الثقافي الذي لا يتناقض مع رسالة الجمعية التي خصصت حيزا أكبر للجانب الثقافي في برنامجها، وحثت على العلم، وعملت على نشر اللغة العربية، وتعليم الدين الإسلامي، وعلومه للشباب الجزائري.

*– أستاذ محاضر أ في التاريخ المعاصر– قسم التاريخ– كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية– جامعة معسكر.

– جيل المثقفين الذي ظهر قبل ظهور جمعية العلماء :كان له الفضل في القيام بدور كبير في نادي "الشبيبة الأهلية الأدبية" الذي نشأ في معسكر عام 1927، ويبدوأن عناصر منه قد تأثرت بالحركة الإصلاحية المشرقية، والجوالثقافي السائد في الجزائر العاصمة، ومن هذه العناصر الحاج احمد خليل الذي تجول كثيرا في البلاد العربية، وعبد القادر قرمالة[2]، وسفير البودالي[3] اللذان درسا بمدرسة المعلمين بالعاصمة (بوزريعة) واطلعا بنفسيهما على الحركة الإصلاحية فيها ولوبشكل غير مباشر.

وعند التأمل في ماضي المنطقة يتبين للمرء أن معسكر كانت عاصمة ثقافية متميزة في عهد الباي محمد بن عثمان الكبير، حيث أنجبت علماء كبار دافعوا عن الدين الإسلامي، واللغة العربية، من أمثال عبد القادر المشرفي، وأبي راس الناصري، كما اشتهرت بمؤسساقا التعليمية العليا التي لم تكن تضاهيها الكثير من المؤسسات الجزائرية في العهد العثماني.

الثورة التعليمية التي أحدثها عبد الحميد بن باديس في قسنطينة عام 1913 حيث زرع طرق التربية الأصلية، والأفكار الإصلاحية في تلاميذته، التي نشروها بدورهم في مختلف جهات القطر، منها مدينة معسكر التي عين فيها الشيخ سعيد الزموشي معلما، ومشرفا على الجمعية ابتداء من عام 1932.

– شخصية ابن باديس التي كانت استثنائية، وأثرت بشكل ملفت للانتباه على مثقفي، وأعيان معسكر من أمثال أحمد خليل، وعبد المومن الطاهر، ذلك لأن الرجل لم يكن رجل دين فحسب، بل مؤرخا، صحفيا، ورجل سياسة يتمتع بعقل متفتح[4].

– زيارة ابن باديس لمعسكر: كانت زيارته في شهر أوت 1932 في إطار جولة قادته إلى عدد من مدن عمالة وهران. وقد اعتبرت الانطلاقة الرسمية لعمل الجمعية في معسكر لما حققته من نتائج تمثلت فيما يلي:

– تعهد ابن باديس بتعيين شخصية بارزة، قوية ذات كفاءة كبيرة تتكفل بنشر الفكر الإصلاحي، والتعليم الحر في معسكر، وقد وقع الاختيار على سعيد الزموشي الذي تتلمذ على يده، وسبق له وأن تخرج من جامع الزيتونة بتونس، ومارس التعليم بمسقط رأسه عين البيضاء لمدة سنتين[5].

– فتح مدرسة حرة تابعة للإصلاح في أواخر 1932 تحت إشراف سعيد الزموشي.

- احتلال معسكر المرتبة الثانية بعد تلمسان كمركز للإصلاح خلال الثلاثينات في عمالة وهران، بل إلى غاية الخمسينات.
- انضمام بعض أتباع زاوية الشيخ شنتوف الدرقاوية إلى جمعية العلماء
- وجود برجوازية صغيرة محلية مثلها مثل تلمسان، قادرة على التكفل كلية بالإصلاح خاصة ما يتعلق ببناء المدرسة، ودفع أجور المعلمين، ونفقات التمدرس، والإيواء بالنسبة للتلاميذ. وحسب محمد القورصوفإن انعدام البرجوازية في سيدي بلعباس، هوالذي يفسر التجربة غير المكتملة للشيخ مصطفى بن حلوش[6].

الواقع أن نشوء الإصلاح باديسي في معسكر، وانتشاره، لم يتوقف على العوامل السالفة الذكر، وإنما أيضا على النضال، والنشاط الدؤوب لرجال الجمعية. غير أنه يجب الإشارة إلى أن فترة الحرب العالمية الثانية شهدت فتورا في العمل الإصلاحي.

الحق أن هذه العوامل ساهمت بشكل كبير في نشأة الإصلاح الباديسي في معسكر، لكن هناك عناصر أخرى لعبت دورا في انتشاره، ودعمه نذكر منها الأثر الذي تركته تلمسان في بعض تجار معسكر من أمثال قايد طاهر الذي كان يأتي لشراء الزرابي، ومن بعده ابنه قايد حسين الذي اتبع نفس الطريق وتأثر بالثقافة العربية الإسلامية، والحركة الإصلاحية التي كانت تعج بها عاصمة الزيانيين كما أخذ يقتني الكتب القادمة من المشرق العربي من مكتبة بغلي، وهي الكتب التي لم يجدها بمعسكر[7].

ومن الواجب أن نقول أن الأولياء لعبوا دورهم في إيقاظ أبنائهم، وتهيئة الظروف الملائمة لتبني الفكر الإصلاحي، مثل قايد طاهر الذي شجع، وحفز ابنه للدراسة في تونس، وغابي محمد الذي كان له نفس الموقف أي إرسال ولديه، علي، ودحوللدراسة في تونس[8].

والحق أن هذا الجيل قد ساعد سعيد الزموشي عند قدومه إلى معسكر عام **1932** على فتح المدرسة الحرة، ونشر الأفكار الإصلاحية دون مواجهة مشاكل كثيرة.

مراحل تطور التعليم في معسكر: يلاحظ أن جهود المدرسة التعليمية قد مرت بعدت مراحل يمكن تقسيمها إلى ثلاث:

المرحلة الأولى: **1932 – 1939** م: تميزت هذه المرحلة بإنشاء أول مدرسة إصلاحية حرة في مدينة معسكر من طرف نادي "الشبيبة الأدبية الأهلية" في عام **1932** بشارع عين السلطان بالقرب من ضريح الشيخ أبي رأس الناصري(9).

ولم تكن تتكون المدرسة سوى من ثلاث غرف(10) يديرها الشيخ سعيد الزموشي الذي يرجع له الفضل في تكوين بعض شباب المدينة وإرسالهم إلى جامع الزيتونة أوالجامع الأخضر بقسنطينة؛ ومن هؤلاء الحاج حسين قايد. وقد تخرج من هذه المدرسة كذلك دلاي محمد الذي صار معلماً في مدارس جمعية العلماء في كل من غليزان، معسكر، ووهران؛ ومصطفى اسطنبولي الذي درس هوالآخر في مدرسة باب علي "الباديسية" خلال الحرب العالمية الثانية وصار أحد زعماء حزب الشعب الجزائري في مدينة معسكر(11).

وكانت المدرسة تتوفر على نظام داخلي يسمح لبعض التلاميذ الذين يقطنون ضواحي المدينة بالإقامة الكاملة (12).وقد إستمرت المدرسة في عملها التعليمي إلى غاية **1939** م، حيث منعت السلطات الإدارية الفرنسية سعيد الزموشي من ممارسة التدريس، بسبب نشاطه المتنامي واتصالاته بقادة جمعية العلماء في الجزائر العاصمة(13). وتذكر بعض المصادر الفرنسية أن الزموشي قد واصل التدريس لبعض الوقت رغم قرار المنع (14).

المرحلة الثانية: **1939– 1944**م: شهدت هذه المرحلة نقل المدرسة إلى الشارع الكبير رقم **40** (الأمير عبد القادر حالياً) من طرف رجال الإصلاح في المدينة، وعلى رأسهم أعضاء نادي "الشبيبة الأدبية الأهلية" الذين اقتدوا بدار الحديث لتلمسان وجمعية الفلاح لوهران (15).

وقد كانت المدرسة الجديدة (16) أكثر ملاءمة للتدريس من سابقتها، ذلك لتوفرها على ثلاث قاعات، وساحتين، ومسجد، علاوة على مكتبين أحدهما للمدير وأخر لاستقبال التلاميذ.

ويلاحظ هنا أن التعليم "الحر" قد تدعم بمسجد ، وهياكل بمقدورها استقبال أعداد كبيرة من التلاميذ ، وإعطاء دروس الوعظ والإرشاد.

وأما فيما يتعلق بنشاط المدرسة في هذه المرحلة يمكن القول أنه كان جد محدود نظراً لظروف الحرب العالمية الثانية، وإبعاد سعيد الزموشي إلى مدينة عين البيضاء عام **1940**، وتعرض رجال الإصلاح من أمثال الحاج أحمد خليل، وعبد المومن الحاج الطاهر إلى النفي والسجن في جنين بورزق بصحراء عمالة وهران (17).

ولا شك أن غلق المدرسة بقرار إداري صادر من السلطات الفرنسية، ثم إعادة فتحها قد أثر على سير التعليم الذي كان يشكومن نقص في المعلمين تارة، وانعدامهم تارة أخرى.

المرحلة الثالثة: **1945–1956**م: تعتبر هذه المرحلة حاسمة وهامة في نشر التعليم العربي الحر، كما أنها تتميز بقدوم معلمين مؤهلين، وتدشين مدرسة الأمير عبد القادر. وبناءً على المعطيات والتحولات التي شهدها التعليم يمكن تقسيم هذه المرحلة بدورها إلى فترتين متميزتين:

- الفترة الأولى: **1945– 1948**م: شهدت إنطلاقة جديدة للتعليم، وتميزت بسيطرة أنصار حزب الشعب الجزائري على المدرسة مثل فرحات أمحمد ومحمد الدحاوي[18] وفتح ملحقة لها في حي المحطة (**Fg. de la gare**) تحت إشراف قايد ميلود[19].
- الفترة الثانية: **1949– 1956**م: عرفت هذه الفترة الانطلاق الواسع النطاق في نشر التعليم للأسباب التالية:

1- تعيين معلمين مؤهلين مثل محمد المجاجي ، ومحمد منيع ، ونعيم النعيمي.

2- سيطرة وإشراف أنصار جمعية العلماء على المدرسة بعد خضوعها لأنصار حزب الشعب.

تكوين "لجنة التعليم العليا" من طرف جمعية علماء في عام **1948**م، لوضع اللوائح والقوانين، والضوابط المنظمة للتعليم تنظيماً إدارياً وفنياً من جميع النواحي [20].

ولعل إرتفاع عدد التلاميذ وحصول البعض منهم على الشهادة الإبتدائية، ومتابعة دروسهم داخل البلاد وخارجها، يبين مدى أهمية هذه الفترة. ونظراً لإندلاع الثورة التحريرية وتأييد جمعية العلماء لها، أغلقت السلطات الاستعمارية كل المدارس الحرة، بما فيها مدرسة الأمير عبد القادر.

نظام التعليم ومناهجه:

المعلمون: عينت جمعية العلماء عند شروعها في النشاط التعليمي معلمين من بين الطلبة الحاصلين على دراسات كافية تؤهلهم لمهنة التعليم دون إشتراط الشهادات[21]. إلا أن ذلك لم ينطبق على مدرسة معسكر التي عين فيها الشيخ سعيد الزموشي كمعلم سنة **1932** لحصوله على شهادة التطويع من جامع الزيتونة بتونس ، وتمتعه بشخصية قوية وحسن الأخلاق.[22]

ونظراً لظروف الحرب العالمية الثانية، وإبعاد الزموشي عن معسكر، عرفت المدرسة اضطرابا، تجلت مظاهره في إنعدام معلمين يملكون مؤهلات تتماشى وطابع التعليم المسطر من قبل

الجمعية.واستمر الوضع إلى سنة 1948، حيث تأسست لجنة التعليم العليا من طرف الجمعية للإشراف على شؤون التعليم، وحل المشاكل التي تعترض المعلمين بتنظيم ملتقيات تربوية ونشر دروس نموذجية في المنشورات وجريدة "البصائر"؛ زيادة على إعطاء العناية اللازمة لعملية تعيين المعلمين في المدارس.[23]

ويبدو أن أعمال اللجنة انعكست إيجابياً على التعليم العربي "الحر" في معسكر التي استفادت من معلمين مؤهلين يحملون شهادات من جامع الزيتونة ، وجامع القرويين ، ومدرسة تكوين المعلمين الأحرار بالجزائر العاصمة، من أمثال:

- سي العربي– بوطالب محبوبي– نعيم النعيمي– محمد الجاجي[24]

ومنذ 1953 أصبح يشترط عند تعيين المعلمين في مدارس جمعية العلماء زيادة على الشهادة العلمية، إمتحان خاص أطلق عليه إسم إمتحان " أهلية التعليم" ويشتمل على ما يلي :

1- إلقاء درس على جمع من الطلبة من منهاج التعليم لمدارس جمعية العلماء.
2- موضوع إنشائي.
3- سؤال تربوي.[25]

وكان عدد المعلمين يتزايد، ويتناقص، أوينعدم أحياناً أخرى، حسب الظروف، فمن سنة 1932 إلى سنة 1940 كان يوجد معلم واحد، أما بين 1946 و1950 إرتفع العدد إلى معلمين إثنين[26]. وفي غمرة الحرب العالمية الثانية، وعلى وجه الخصوص خلال سنة 1944 عندما زار سعيد الزموشي مدينة معسكر، وجد مدرستها بدون أي معلم يذكر، بسبب توقيف مصطفى اسطمبولي[27] الذي كان يوزع جريدة "لاكسيون ألجيريان" (**Algerienne L'Action**)، وسافر الحاج حسين قايد إلى جامع الزيتونة بتونس لمتابعة دراسته[28]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض المعلمين كانوا ينتمون إلى حزب الشعب الجزائري، ويرجع ذلك إلى المكانة التي تحضى بها اللغة العربية، وقضية التعليم في برامج التيار الإصلاحي، والتيار الثوري على السواء.

وأما فيما يتعلق باختصاصاهم، وواجباهم، فكانت على النحو التالي:

1- المعلم مسؤول عن تنفيذ القانون وتثبيت النظام في فصله.
2- مسؤول عن تطبيق المنهج، كما هومسؤول عن الحراسة المنظمة.
3- مسؤول للجنة التعليم والجمعية المحلية بواسطة المدير.

4- مسؤول عن ا لمناداة اليومية، وإبلاغ كل الملاحظات للمدير.

5- يرافق تلامذه عند الخروج من المدرسة إلى الباب، ويصحبهم في الفسحات المدرسية، ويصطحب معه تلاميذ غيره للضرورة.

6- يستخلص من تلاميذه، ما يقدمه للمدير، كما عليه أن يقوم بجمع الإشتراكات، واستخلاص أجرة التعليم بالتناوب، أومع المدير والمعلمين. وهذا كله في المدارس التي ما تزال بدائية ولم تنظم جمعيتها، ماليتها.

7- يقوم بدرس الوعظ، وباجمعة (صلاة الجمعة) إذا توجهت عليه بوجه ما، ويتعين عليه تعليم الكبار، اذا كان وحده، وفي كل حالة، فإنه يتقاضى على هذا النوع من التعليم مرتباً قدره 2000 فرنك، إن لم يتجاوز عدد تلاميذه العشرون، وإلا كان على الجمعية المحلية أن تتفاهم معه في زيادة معقولة.

8- يشارك المدير في وضع برامج الإختبارات ، وللمدير الفصل في النهاية.

9- يمنع من عمل أي شيء في المدرسة أوالفصل ، غير ما يتعلق بالتعليم ، أوما يطلب منه بواسطة المدير المسؤول.

10-لا يتصل بأحد- في شؤون التعليم والمدرسة- إلا بالمدير واللجنة.[29]

ويلاحظ أن هذه الإختصاصات والواجبات، أظهرت مدى العناية التي أعطتها الجمعية للمعلم ، الذي أصبح مجبراً على إحترامها كما يبدوفي الطلب الذي تقدم به نادي "الشبيبة الأدبية الأهلية" لمدينة معسكر إلى مسؤولي جمعية العلماء في الجزائر العاصمة، لإقالة أحد المعلمين من منصبه بسبب برودة علاقته مع التلاميذ وأوليائهم.[30]

ولاشك أن المعلمين يرجع لهم الفضل الكبير في إقبال التلاميذ عل الدروس وتوسع حركة التعليم. ومن باب الإنصاف أن نذكر أسماء المعلمين الذين تداولوا التدريس بمدرسة معسكر "الباديسية ":

اسم المعلم	مكان الميلاد	فترة التدريس	ملاحظة
سعيد الزموشي	عين البيضاء	1932 - 1939	استمر إلى غاية 1939
محي الدين كياس	معسكر	1939 - 1956	معلم وإمام
مأمون مكيوي	معسكر	1941 – 1942	معلم مساعد
محمد مواديح	معسكر	1941 – 1942	معلم مساعد

حسين قايد	معسكر	1941- 1956	انقطع ثم عاد بعد عام 1945
قايد ميلود	معسكر	1946 - 1948	مناضل في حزب الشعب
مصطفى اسطمبولي	معسكر	1941 - 1944	مناضل في حزب الشعب
علي غاني	معسكر	1941 - 1947	معلم قرآن
أحمد فرحات	معسكر	1946 – 1948	مناضل في حزب الشعب
محمد الدحاوي	معسكر	1946 – 1948	مناضل في حزب الشعب
محمد يخو	معسكر	1946	–
نعيم نعيمي	بسكرة	–	–
أحمد بولعراس	بسكرة	1946	يقدم دروسا للكبار
محمد منيع	–	1948 – 1949	–
محمد السعيدي المجاجي	مجاجة (شلف)	1949	معلم ومدير إلى غاية 1954
قراوي محمد صديق	بريكة (باتنة)	1949	معلم – استشهد خلال ثورة نوفمبر
عمر البسكري	بسكرة	–	–
السيدة عمر البسكري	بسكرة	–	أشغال يدوية وطرز
مصباح حويدق	بسكرة	–	–
محمد دلاي السنوسي	تيغنيف (معسكر)	1954 - 1955	معلم ومدير
العربي سي العربيي	تيغنيف (معسكر)	1955	خريج جامع القرويين بفاس
عبد القادر دربال	الوادي	1955 – 1956	–
أحمد الخطيب	لبنان	1954	معلم مساعد
فاطمة الخطيب	لبنان	1954	معلمة مساعدة
محمد الطاهر شنتير	بوجليل (بجاية)	1949	–
محبوبي بوطالب	خنشلة	1954 – 1956	–
محمد مرابط	الغزوات	1954 – 1956	–
عبد القادر الياجوري	قمار (الوادي)	1955 - 1956	مرشد جمعية العلماء

بوكريط أحسن	الطاهير(جيجل)	1955	–
بوني محمد بن سعيد	بريكة (باتنة)	1955	–
تيس مولود	الوادي	1955	قدم من مدرسة سيدي بلعباس
أسمي مولود	زقوم	1955	قدم من مدرسة سيدي بلعباس
قراوي محمد الصديق	بريكة (باتنة)	1949	شهيد ثورة نوفمبر

وحسب شهادة التلاميذ الذين مروا بالمدرسة، فإن المعلمين كانوا يتصفون بأخلاق مثالية، تجلت معالمها في كثير من سلوكاهم داخل المؤسسة التعليمية وخارجها، ومن ذلك الهم كانوا يبادرون الناس بالتحية، ويرتدون الزي العربي الإسلامي، ويخلوا حديثهم من كل عبارات تنم عن الشتم والإهانة للغير.

ومما لاحظه المواطنون عنهم عدم ترددهم على المقاهي أوجلوسهم في الطرقات والشوارع؛ ونظراً لقداسة المعلم، ومكانته المميزة، واعتقاد التلاميذ فيه قدوة لهم في كل شيء، حيث إنبهر أحد التلاميذ القدامى عند ما رأى معلماً يدخن داخل إحدى المدارس بعد الإستقلال.(31)

وأما فيما يتعلق بمستوياهم المعرفية، فإن المعلمين القادمين من الشرق الجزائري كانوا متفوقين عن غيرهم، ولعل ذلك يرجع إلى تخرجهم من الجامع الأخضر بقسنطينة، وجامع الزيتونة، وتأثرهم بالحركة الباديسية قبل غيرهم؛ إلا أن هذا لا يمنع من وجود معلمين في نفس مستوياهم من أمثال محمد المجاجي (شلف) ومحمد شليح المدعوالدحاوي (معسكر) والحاج حسين قايد (معسكر).

وبناءً على رأي التلاميذ القدامى وأنصار الإصلاح في معسكر فإن هناك معلم قرآني يدعى محي الدين كياس(32) قد أستقطب الأنظار أكثر من غيره، ليس لغزارة علمه أومستواه المعرفي؛ وإنما لدوره في القيام بكل الأشغال اللازمة للمدرسة، من صيانة، وتنظيف، وتنظيم صفوف التلاميذ، إلى تعليم الحروف الأبجدية؛ هذا بالإضافة إلى فتح المدرسة وغلقها، كما كان يخلف الإمام في أداء صلاة الجمعة أثناء غيابه.

ودفعت الغيرة الوطنية والقومية بالمعلمين في المدرسة "الباديسية" إلى القيام بإجراءات تأديبية في حق التلاميذ المتقاعسين إلى الضرب المبرح. إلا أن هذا الإجراء التأديبي كان شائعاً حتى في المدارس الأوروبية وكذا في المدارس الجزائرية بعد الأستقلال.

التلاميذ: كان عدد تلاميذ مدرسة معسكر يتزايد بإستمرار، كما هو الحال في مدارس جمعية العلماء في القطر الجزائري؛ والجدول الآتي يوضح ذلك[33]:

السنة	1943 - 1944	1950 - 1951	1951 - 1952	1952- 1953
ذكور	50	56	111	132
إناث	_	46	107	121
المجموع	50	102	218	253

وبمقارنة عدد التلاميذ في السنة الدراسية: **1950–1951** بعددهم في سنة **1952–1953**، مثلاً ندرك أطراد التقدم والإقبال على التعليم، والعناية به من طرف المعلمين وجمعية العلماء من ناحية، وكذلك من طرف التلاميذ، وأوليائهم من ناحية أخرى.

وبالإضافة إلى كونهم يتشكلون من ذكور وإناث، كان التلاميذ يوزعون إلى قسمين : قسم يتلقى تعليمه في النهار، ويكتفي بالتعليم العربي فقط ولا يتردد على المدارس الفرنسية الرسمية، أما القسم الأخر فيتردد في النهار على المدارس الفرنسية ويلتحق مساءً من الساعة الخامسة إلى الساعة السابعة.

ويبد وأن هذا النظام قد يعكس الجهود والتضحيات التي يبذلها معلمو المدرسة الحرة، الذين يواصلون عملهم ، بإعطاء دروس للرجال الأميين.

والجدير بالذكر أن جمعية العلماء اعتنت بكل أبناء الأمة خاصة المحرومين منهم والمعرضين للإنحراف؛ والشيخ البشير الإبراهيمي يوضح لنا ذلك قائلاً: "أن مدارسنا (مدارس جمعية العلماء) عامرة بهذا الصنف من الأطفال، وهو هنا الصنف المتشرد الضائع الذي لم يجد إلى التعليم الحكومي سبيلاً، وأن عدده لكثير، أنه ليقارب التسعين بالمائة من أبناء الأمة التي تدفع الضرائب، وتقوم بواجبات الجندية..." [34]

أما فيما يتعلق بالتلاميذ الذين تخرجوا من مدرسة معسكر، وكان لهم دور في الحياة الوطنية أثناء الثورة، وبعد الاستقلال، نذكر من بينهم: الشهيد جيد لحسن، الدكتور صم منور الذي لب نداء الثورة، ولعب دوراً بارزاً في اتحاد الطلبة الجزائريين في سوريا[35] وصار أستاذاً، وعميداً لكلية الآداب بجامعة وهران، وشنيني الحبيب الذي تخرج من معهد عبد الحميد بن باديس بقسنطينة، وأصبح أستاذا، ومديراً للتعليم الثانوي ثم مديراً للتربية في كل من سعيدة، وتيارت، والجلفة، ووهران، والبليدة، ومستغانم وعضوا في المجلس الأعلى للتربية، والدكتور

أحمد الخطيب الذي صار مؤرخاً وكاتباً، وسجال صادق الذي صار إطاراً في المناجم، وأفواج من الشباب سلكوا بعد تخرجهم سبلاً مختلفة منهم المعلمون من أمثال: تومي عبد الرحمن، وتومي محمد، وطاهري بن عمر، وبن مغنية قادة، وبن حنفية لعرج، وغيرهم؛ ومنهم من آثر الأعمال الحرة كالتجارة والصناعة.

الشهادات: وبالنظر إلى إقبال التلاميذ على مدارس جمعية العلماء، وتمتعهم بتعليم إعدادي وآخر ثانوي في معهد عبد الحميد بن باديس، قرر قادتها لأول مرة عام 1952 إحداث شهادة انتهاء دروس التعليم الإبتدائي العربي[36]. وكان العمل الجاري قبل ذلك هوأن يتابع التلاميذ دراستهم حتى نهاية السنة السادسة، ثم يغادروا المدارس دون أن يحملوا أية شهادة [37].

وقد جرى إمتحان الشهادة الإبتدائية للسنة الدراسية 1951 – 1952 يوم 14 سبتمبر 1952 في المراكز الثلاثة: معهد بن باديس بقسنطينة، ومركز جمعية العلماء بالجزائر العاصمة، ودار الحديث بتلمسان. وكانت المعطيات الخاصة بعمالة وهران كالآتي[38]:

المترشحون

المدرسة	عدد المترشحين	بنون	بنات
تلمسان	71	16	55
معسكر	07	04	03
وهران	09	06	03
تيارت	03	00	03
المساعدة	01	01	00
حنايا	03	00	03
ندرومة	13	11	02
بني صاف	01	00	01
المجموع	108	38	70

المشاركون

المدرسة	عدد المشاركين	بنون	بنات
تلمسان	44	00	44
معسكر	07	04	03
وهران	06	03	03

حنايا	03	00	03
تيارت	03	00	03
ندرومة	05	03	02
بني صاف	01	00	01
المجموع	69	10	59

الفائزون

المدرسة	عدد الفائزين	بنون	بنات
تلمسان	35	00	35
معسكر	05	03	02
وهران	01	01	00
حنايا	03	00	03
تيارت	02	00	02
ندرومة	05	03	02
المجموع	51	07	44

إذا ألقينا نظرة تأملية في الجداول الثلاثة يمكن إستخلاص الملاحظات التالية:

1- احتلال مدرسة معسكر المرتبة الرابعة من حيث عدد المترشحين للامتحان بعد تلمسان، ندرومة، ووهران.

2- تأتي معسكر في الصف الثاني بالنسبة لعدد التلاميذ الذين شاركوا ونجحوا في الامتحان بعد تلمسان.

3- وجود نوع من التوازن بين عدد البنين والبنات الذين فازوا في الامتحان، في مدرسة معسكر[39].

مشاركة عدد قليل من مدارس جمعية العلماء في الامتحان ، مقارنة مع المدارس الموجودة في عمالة وهران ، والبالغ عددها 17 مدرسة عام 1952[40].وقد يرجع ذلك إلى كون أنها المرة الأولى التي تمنح فيها الجمعية الشهادة الابتدائية للتلاميذ الفائزين؛ وقد يبدوللبعض أن عدد الناجحين في امتحان الشهادة الابتدائية قليل، لكن بالنظر إلى الظروف السياسية الرامية إلى فرنسة أبناء الجزائر، والرقابة المضروبة على الكتاب العربي الوارد من الخارج (المشرق العربي)، فإن ذلك يعد في حد ذاته إنجازاً هاما.

وبمجرد حصولهم عل الشهادة الابتدائية التحق التلاميذ بمعهد بن باديس بقسنطينة حيث تحصلوا على شهادة الأهلية، ثم انتقل بعضهم إلى الدول العربية لتحضير شهادتي البكالوريا والليسنس[41]. من أمثال صم منور الذي إلتحق عام **1954** بمدينتي اللاذقية ثم دمشق السوريتين.[42]

الكتب الدراسية: يعد الكتاب الدراسي من الوسائل الأساسية التي اعتنت بها جمعية العلماء، لما لها من أهمية في ميدان التعليم، ومع ذلك فقد ظل يعرف نقصاً، خصوصاً في الثلاثينيات والأربعينيات، كما تذكر لنا جريدة البصائر: "المعلم لا يزال يشكوفقر الكتب المدرسية ...التي كادت تكون معدومة وفي الحكم المعدومة...فقد كانت تستورد من الشرق العربي، وبسبب الحرب العالمية الأخيرة قلت المواصلات...فصار الذي يصلنا منها لا يفي لتتميم البرنامج المقرر، فيضطر المعلم للتنقيب والتلخيص والكتابة والتصحيح...".[43]

ولا شك أن هناك أسباب أخرى ساهمت في قلة الكتب المعتمدة ، منها المشاكل المالية، والرقابة التي فرضتها السلطات الفرنسية على الكتاب العربي.

وعلى الرغم من كل ذلك، كان المعلمون في مدرسة معسكر يتجاوزون إلى حد ما هذا المشكل، بالإعتماد على مهارتهم، وثقافتهم الشخصية، والتشاور والتنسيق بين المعلمين، والإستفادة من الكتب العربية القليلة التي كانت توزعها مكتبتا بن خلدون وبغلي بتلمسان[44]، ويلاحظ هنا أن الكتب لم تكن في الغالب مدرسية لكن رغم ذلك كانت تحتوي على بعض المعلومات والمواضيع الهامة التي تتماشى والبرامج. أما فيما يتعلق بالكتب المدرسية المقررة يمكن الإكتفاء بذكر بعضها وهي:

- كتاب "النحو الواضح" في مادة النحو، عدة أجزاء.
- "الإنشاء الصحيح"، و"كيف أكتب" في مادة الإنشاء.[45]
- كتاب "الجديد في الحساب" خمسة أجزاء.
- الجزءان الأول والثاني من كتاب "مبادئ القراءة الرشيدة"، و"القراءة المصورة".
- مختصرات من كتاب دروس التاريخ الإسلامي للخياط، ومن تاريخ الجزائر للأستاذين الميلي والمدني فيما يتصل بتاريخ الجزائر.
- كتاب "الجغرافيا الحديثة" اللبناني، و"جغرافية القطر الجزائري" للأستاذ توفيق المدني.
- كتاب "فقه الواضح" في الدين والأخلاق.[46]

وهناك إلى جانب الكتب الأساسية المقررة على التلميذ، كتب إضافية قررها لجنة "التعليم العليا" مثل كتاب "المروج" وكتاب "القراءة المصورة" و"الجديد في المحفوظات"؛ ويذكر لنا أحد تلاميذ المدرسة أن التلاميذ كانوا يشترون مجلة "السندباد البحري" الصادرة في مصر بهدف تحسين مستواهم اللغوي.[47]

وبخصوص الموضوعات التي تضمنتها الكتب المدرسية يمكن القول أنها كانت تحمل القيم الإنسانية، والمبادئ الأخلاقية النبيلة، المستوحات من العقيدة الإسلامية، كما يبدو في كتاب "الجديد في قواعد اللغة العربية"[48] الذي يتضمن بعض العناوين التالية:

-لكل وقت عمل- كيف نجحت- احفظ لسانك- الصدق والكذب- التواضع.

إدارة التعليم: كانت تتقاسم عملية إدارة التعليم في المدارس جهتان مختلفتان، لكنهما مرتبطان ارتباطاً شبه عضوي:

1 -الجمعية المحلية: كانت تقوم بدور كبير في تمويل التعليم العربي من خلال جمع التبرعات والأموال لبناء المدرسة، ثم تأثيثها بالأدوات الدراسية، كما حدث عند إنجاز مدرسة التربية والتعليم في الشارع الكبير رقم **40** بحي باب علي في بداية الحرب العالمية الثانية، ومدرسة الأمير عبد القادر بنفس الحي في **1953** م.

وبالإضافة إلى ذلك كانت الجمعية المحلية توفر المفروشات اللازمة، وتتكفل بدفع رواتب المعلمين، وتأمين السكن لهم[49] ، بالإعتماد على إشتراكات أعضائها وبتبرع المحسنين من أبناء المدينة الذين كانوا بوجه عام يقبلون على التبرع، ويسارعون إلى تبني أبناء الفقراء في التعليم، فيدفعون نيابةً عنهم الاشتراكات الشهرية للمدرسة[50] والتي تقدر بـــ **250** فرنك.

أما فيما يتعلق بتركيبة الجمعية المحلية فيمكن القول أن بعض أعضائها ينحدرون من أوساط مثقفة، والبعض الأخر ينتمون إلى فئة التجار والحرفيين، والقوائم التالية تبرز لنا أسماء بعض العناصر التي عملت في تلك الجمعية خلال الفترة المدروسة **1931 – 1956** :

أعضاء الجمعية المحلية لعام **1947** [51]:

قرمالة عبد القادر: رئيس/ شريف عدة: أمين مال

كسال حاج أحمد: كاتب مساعد/ شريف عدة: أمين مال

طفراوي عبد القادر: أمين مال مساعد/ عبد المومن الحاج الطاهر: عضو.

أعضاء الجمعية المحلية لعام 1952[52]:

قائد الحاج حسين: رئيسا/شريف محمد: نائبا

زموري علي: نائبا/ دلة حبيب: كاتبا

كسيرة قادة: كاتب مساعد/ بلعوني مختار: كاتب مساعد

عبد المومن الحاج الطاهر: أمين مال/ مهور علي: أمين مال مساعد

مجادي وحيد: أمين مال مساعد/ دحماني أحمد: مراقب

الأعضاء المستشارون هم: الحاج دحو بالميسوم، الحاج سليمان محي الدين، عبد القادر يخو، عبد القادر بوحجر، عبد القادر بوبرقيق، جيلالي دعلوش، بن عمر عينار، ميلود طامة، محمد بالمهدي، محمد فرحات العباسي، محمد تراب، محمد ملياني، وبن عمر بيداي.

أعضاء الجمعية المحلية لعام 1954[53]:

كسال الحاج أحمد	رئيس	دحماني أحمد	نائب
بن شنان بن عمر	كاتب	دلة حبيب	كاتب مساعد
عبد المومن الحاج الطاهر	أمين مال	بلعوني أحمد	أمين مال مساعد
قائد الحاج حسين	مراقب	كسير كادة	مراقب

الأعضاء المستشارون هم: شنيني الحاج دحو، علاب الحاج سليمان، غسول بوجلال، تقار الحاج عثمان، بوحجر عبد القادر، مسلم عيسى، الويسي الحاج الطيب، شنيني عثمان، تراب محمد بلمدني، مهور علي.

2 – جمعية العلماء: تقوم بأمور المدارس من الناحية الفنية التعليمية أي كل ما يتعلق بالتعليم من برامج ولوائح ومراقبة وإشراف فني، وتلقي شكاوي، وتعيين المعلمين ... إلخ.[54]

دور المدرسة في تطوير التعليم العربي: عرف التعليم العربي الحر عند جمعية العلماء تطورا هاما عند تعيين سعيد الزموشي مديرا، ومعلما بمدرسة معسكر سنة 1932، وعضوا بمؤتمر رجال التعليم العربي الحر بنادي الترقي في الجزائر في سبتمبر 1937 للمشاركة في تقديم اقتراحات، وإعداد تقرير خاص بمسألة التعليم العربي. لكن باندلاع الحرب العالمية الثانية شهد

ذلك التعليم تراجعا كبيرا بسبب غلق المدرسة تارة، ونقص المعلمين، واعتقال زعماء الإصلاح في معسكر.

وغداة الحرب العالمية الثانية أخذت تسترجع أنفاسها تدريجيا إلى أن حلت سنة **1949** حيث سيطرت جمعية العلماء عليها من جديد، وراحت تدعمها بالمناهج التي تقوم على ثلاث أركان هي: تربية إسلامية متينة منظمة– ثقافة عربية ابتدائية– مبادئ أولية للمعارف العليمة.

أما فيما يتعلق بالمواد المقررة فهي تتمثل أساسا في التعليم الديني، والخلقي، والقراءة واللغة العربية، الخط العربي، والحساب، والهندسة، والتاريخ والجغرافيا، خصائص، وعلوم طبيعية(55).

وبالإضافة إلى هذه المواد شجعت الجمعية مبادئ اللغة الفرنسية، ولم تعارضها. والشيخ البشير الإبراهيمي يقول في هذا الصدد:"...ما كنا في يوم من الأيام حربا للتعليم الفرنسي على تفاهته بل نحض عليه، ونعده بابا من أبواب الثقافة، وسلاحا من أسلحة الحياة..."(56).

هناك أحداث عدة تثبت أن الجمعية قد وقفت موقفا إيجابيا من التعليم الفرنسي ذلك أن مدرسة الأمير عبد القادر استقبلت يوم **13** مارس **1955** وفدًا يتكون من معلمين فرنسيين ينتمون إلى التعليم العام بوهران يقوده الشيخ الياجوري، وكان من أعضائه الأستاذة "دوشي" **Duchet** التي شكرت أنصار الإصلاح في معسكر على حسن الاستقبال وطلبت منهم إقامة تعاون بين التعليم العام الفرنسي بوهران، والتعليم العربي الحر (الباديسي) في معسكر، وذلك بهدف تأسيس جمعية "فرنسية إسلامية"، وتبادل وجهات النظر بين الثقافتين من خلال جريدة جديدة كانت على طريق التأسيس(57).

وفي مداخلتها تطرقت دوشي أيضا إلى الاستعمار الذي انتقدته، وبيان الـــ "**60** أستاذا لعمالة وهران" الذي صدر في ديسمبر **1954**، ولقي صدى عميقا في المتروبول.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الأستاذ طاهر احمد، وفرحات عباس كانوا من المدعوين لمأدبة الغذاء التي أقامها على شرف الوفد شريف محمد في بيته، وأعلنا تأييدهما لمشروع الأستاذة دوشي(58).

ويلاحظ هنا مدى تفتح الجمعية على اللغة الفرنسية، والثقافة الإنسانية، بل وحتى اللغة الإنجليزية التي كانت تدرس لتلاميذ الإكماليات، والثانويات في مدرسة الفلاح بوهران سنة **1954**(59).

وفيما يتعلق بدور التعليم في المحافظة على مقومات الشخصية الوطنية، يمكن القول أن المدرسة الإصلاحية في معسكر قد نجحت في ذلك من خلال إعطاء أهمية للغة العربية والدين والتاريخ العربي الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية والوطنية الجزائرية.

ولعله من الأهمية بمكان، أن نشير إلى أن مدرسة معسكر كانت تتمتع بنفوذ قوي في ميدان التعليم الحر، مقارنة مع الزوايا التي ظلت محافظة على طابعها التقليدي، ولم يسمح للمرأة بأخذ نصيبها من المعرفة. والدليل ذلك التحاق المرأة في معسكر، وأبناء القرى المجاورة لمدينة معسكر بها[60].

ولعل أهم شيء تفتخر به جمعية العلماء هوتمكنها من إرسال وفود من الطلبة إلى المشرق العربي لكي تتلقى المزيد من العلم، وتحتك بالحركة العلمية، وتكون بالتالي مهيأة للالتحاق بثورة التحرير أولا ثم بركب التنمية، والبناء في الجزائر المستقلة.

ومن بين الطلبة الذين كانوا ضمن وفود جمعية العلماء الدكتور صم منور، ولد عوالي بن عبد الله، ويقاش مرتاضى. أما عن الطلبة الذين اكتفوا بالدراسة في مدرسة معسكر، فإهم تشبعوا هم كذلك بالعلم، والمعرفة، والمبادئ الوطنية التي سمحت لهم بخدمة الثورة التحريرية مثلما هو الحال بالنسبة للشهيد جيد لحسن، والشهيدة بودية مختارية، والمجاهدة حجو فتيحة.

ولما أدرك الفرنسيون حقيقة الدور الذي تقوم به المدرسة الإصلاحية اعترضوا على إدخال اللغة العربية إلى المدارس الابتدائية في الجزائر، وذلك إلى غاية سنة **1957** أي بعد استفحال الثورة التحريرية وفوات الأوان.

يبدو أن محاربة فرنسا للغة العربية تعود أساسا إلى تخوفها من الانعكاسات السياسية التي قد يخلفها تدريسها على الجزائريين. ولعل ما صرح به كيليسي **Quilici** وهو أحد الجمهوريين المستقلين بوهران يؤكد ذلك: "إذا كان **150** ألف طفل مسلم يتردد على المدارس العمومية، فإن هناك **300** ألف يترددون على مدارس قرآنية غير خاضعة للمراقبة، وتابعة للعلماء الذين انخرطوا في الجبهة الجزائرية إلى جانب الشيوعيين، والانفصاليين. إنني أحترم الديانة، والحضارة الإسلامية. لكن الانتشار التدريجي للغة العربية سيكون جريمة. أما اللغة والثقافة الفرنسية سيظلان الصلة الأكثر قوة...".[61]

ونظرا لاندلاع الثورة التحريرية، وانضمام جمعية العلماء إليها اغتنمت فرنسا الفرصة، وغلقت مدرسة الأمير عبد القادر، وألقت القبض على بعض معلميها، ومسيريها وهم عبد

القادر الياجوري، عبد القادر دربال، تقار عثمان، غالي محمد، ورايس بحري محمد المدعو بلقاسم بتاريخ 29 مارس 1956 كما حولتها إلى ثكنة عسكرية إلى غاية 1962، وخلال هذه المدة تعرضت المدرسة إلى السلب والنهب.

الهوامش: -

1-AWO – 2260I12

2- ابن بن عمر ولد في 1874 بمعسكر، وتوفي في 5 أوت 1960، عمل كمدرس في الجنوب الجزائري ثم في مدرسة بوسيف مختار (الاسكندر الثالث سابقا) بمعسكر. أسس وترأس الجمعية الأخوية سنة 1911م.

3- هو البودالي بن علال من عائلة السوافرية، ولد عام 1906 بمدينة سعيدة في عائلة علم. كان والده معلما في المدرسة الابتدائية. تخرج من مدرسة المعلمين في بوزريعة حيث تحصل على شهادة خولته التدريس في المدرسة الابتدائية العليا بمعسكر عام 1928. كان نائبا لرئيس نادي الشبيبة الأدبية الأهلية في معسكر، وعضوا في النقابة الوطنية للمعلمين، وفي جوان 1936 عين عضوا في لجنة المؤتمر الإسلامي الجزائري لدائرة معسكر، ثم كنائب كاتب للجنة المؤتمر الإسلامي الجزائري لعمالة وهران. ولما انتقل إلى العاصمة عين مديرا فنيا لإذاعة الجزائر في بداية الخمسينيات، وأصبح عن الموسيقى الجزائرية، وينظم الحفلات والمهرجانات الثقافية. توفي سنة 1999 بفرنسا.

4- Mohamed Teguia, l'Algérie en guerre (Alger : OPJ, 1988) p35[1]

5- Mohamed El Korso : Politique et Religion en Algérie, Le cas de l'Association des Ulemas Musulmans Algériens en Oranie 1931 – 1945, T_2 thèse d'histoire, Paris VII 1989, p 268[2]

6- Mohamed El Korso : Biographie et histoire Sociale Algérie XIX – XX URasc Oran Sept 1990 p 109.[3]

Mohamed El Korso : Politique et Religion en Algérie, Le cas de l'Association des Ulemas Musulmans Algériens en Oranie 1931 – 1945, T_2 thèse d'histoire, Paris VII 1989, p 426 – 427[4]

Ibid T_2 p 436.[5]

7- دلاي محمد المعروف بالشيخ السنوسي: معلم ومدير بمدرسة الجمعية بمعسكر، وهومن مواليد 1921 – مقابلة شخصية في منزله بوهران بتاريخ 16 جويلية 2000.

8-AWO - 4475 - 5.10.1934 – 6230.

9- دلاي محمد – مقابلة شخصية –

10- يذكر دلاي محمد أن الحاج أحمد خليل هوالذي كان يتكفل به أثناء الإقامة.

11-AWO – BP 201 – CIE – 2. 6. 1939 – 234.
12-Ibid – 3. 5. 1939 – 195.
13-Ibid – 7. 9. 1939 – 327.

14- كانت تعرف عند جمعية العلماء بمدرسة التربية والتعليم أما عند السلطات الفرنسية فكانت تعرف بالمدرسة "الباديسية"

15-Mohamed Arezki Berkani : Mémoire Trois années de Camp (Alger 1965) p.30.

16- أحمد الخطيب : نفس المرجع ، ص. 212

17-AWO – 1411 – 17. 08. 1948 – 705.

18- تركي رابح : التعليم القومي والشخصية الوطنية (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1975)، ص 304.

19- تركي رابح : التعليم القومي ... ، ص 218.

20-AWO – F 24 (3) – 12. 1. 1938

21- تركي رابح : نفس المرجع.

22- هو محمد سعيدي بن جلول (المدعومجاجي)، ولد يوم 1917/9/27 في مجاجة قرب شلف، تخرج من مدرسة المعلمين الأحرار بالجزائر العاصمة، ثم عين كمعلم في مدارس جمعية العلماء بالشلف، القليعة، ووهران، ثم كمدير في معسكر و تيارت. وفي عهده عاشت مدرسة معسكر عصرها الذهبي؛ وعلاوة على مهنة التدريس والإدارة، كان المجاجي عضواً في اللجنة الإدارية المحلية، ثم رئيسا لها في عام 1954، وخطيبا في مسجد جمعية العلماء، ومن أشهر أعماله المقالة التي نقلها الشيخ محمد خير الدين في مذكراته تحت عنوان " عبد الحميد صحافة ومنهج"؛ خلال الثورة الجزائرية تعرض للسجن، وبعد الاستقلال شغل منصب مدير ثانوية بتيارت.

23- البصائر : العدد 239 ، 4 ديسمبر 1953، ص 8

24- البصائر : العدد 57 ، 22 نوفمبر 1948 ، ص 7

25- نفس المرجع : العدد 65 31 جانفي 1949 ، ص 7

26- هو مصطفى ابن بن عمر ولد في عام 1920 بمعسكر، درس القرآن في زاوية الشيخ بوعمران، وفي 1934 التحق بالمدرسة الإبتدائية العليا(جمال الدين) ثم بالمدرسة الفرنسية الإسلامية بتلمسان. وفي 1938 انخرط في حزب الشعب الجزائري (كان يترعمه محليا المرحوم جاكر علي). حضر في مؤتمر "هورنو" ببلجيكا في

1954 وإقترح مصالي الحاج رئيسا للحركة مدى حياته. عند اندلاع الثورة صار نقيبا، ثم كاتبا للدولة في الحكومة المؤقة. بعد الإستقلال صار رئيسا لبلدية معسكر ثم محاميا. توفي عام 1984

27-AWO – 4477 – CIE – 16. 4. 1944 - 460

28-تركي رابح: التعليم القومي ...، ص 308 ، 309 ، نقلا عن لجنة التعليم العليا: المنشورات 15 ، 16 ، قسنطينة 6 .4. 1954، ص 11

29-AWO – 1411 – 24. 5. 1949 - 433

30- طاهري بن عمر: معلم متقاعد من تلاميذ مدرسة الجمعية بمعسكر – مقابلة شخصية في منزله بمعسكر بتاريخ 10 أكتوبر 2000.

31-من مواليد 1880، تلقى علومه الأولى عن والده الذي عنى بتحفيظه القرآن الكريم. عمل كتاجر في شارع التجارة (الخوارزمي حاليا). ثم أصبح معلما للقرآن. وإماما بمسجد جمعية العلماء. توفي عام 1974، وتقديرا لأعماله دفن بمسجد " الإصلاح " بمعسكر.

32-السجل العام لتلاميذ مدرسة التربية والتعليم بمعسكر 1950 – 1953.

33- AWO – 6987 I 12 - CIE – 23. 6. 1944 - 230

34- تركي رابح : ابن باديس ... ، ص 154.

35- عمار هلال : نشاط الطلبة الجزائريين إبان ثورة نوفمبر 1954، (الجزائر: لا فوميك 1986) ، ص 102، 183.

36- البصائر : العدد 244 ، 23. 10. 1953 ، ص 1.

37- تركي رابح : التعليم القومي ... ، ص 220.

38- البصائر : العدد 202 ، 29. 9. 1952 ، ص 1

39-التلاميذ الذين فازوا في امتحان ا لشهادة الإبتدائية هم : أحمد الخطيب ، شنيني الحبيب ، صم منور ، فاطمة الخطيب. أما بخصوص الفائز الخامس فلم يرد اسمه في جريدة البصائر : العدد 202 ، 29 . 9. 1952 ، ص 1 ، 2.

40-AWO – 6987 – I 12 – 12. 6. 1952 – 510.

41- الشروط التي يجب أن تتوافر في كل من يريد أن ينضم إلى بعثات الجمعية في الشرق العربي هي كالتالي :

- لا يقبل إلا خريجومداس الجمعية والمعهد.
- أن يكون خريج المدرس متحصلا على الشهادة الإبتدائة وألا تتجاوز سنه ستة عشر عاما.
- يلحق بخريج المدرسة تلاميذ السنتين الأولى والثانية من المعهد على أن لا تتجاوز سنه ستة عشر عاما.
- أن يكون خريج المعهد متحصلا على الشهادة الأهلية ولا تتجاوز سنه عشرين سنة.

42- صم منور: تلميذ مدرسة الجمعية بمعسكر، أستاذ التاريخ وعميد كلية الآداب بجامعة وهران سابقا – مقابلة شخصية بمعسكر بتاريخ 23 أوت 2000.

43-عبد الباقي جوبر : البصائر : العدد 65 ، 31. 1. 1949 ، ص 7.

44-El Korso Mohamed : op. cit. T2 , p. 242 , 245.

45- أنظر صورة لغلاف كتاب " كيف أكتب " في الملاحق.

46-تركي رابح التعليم القومي ... ، ص 278 ، 279.

47-تومي عبد الرحمن: تلميذ مدرسة الجمعية بمعسكر ومدير إكمالية حاليا – مقابلة شخصية بمعسكر بتاريخ 16 ماي 2000.

48-مقرر على أقسام السنة الخامسة ، الطبعة الثانية ، بيروت 1953.

49-أحمد الخطيب : نفس المرجع ، ص 199.

50-بن مغنية قادة: خريج مدرسة الجمعية بمعسكر معلم متقاعد – مقابلة شخصية بمعسكر 7 ماي 2000.

51-AWO - 1411 – 5-4-1949- 259

52- البصائر : العدد ، 195 ، 7. 7. 1952.

53-البصائر : 5. 3. 1954.

54-تركي رابح : التعليم القومي ... ، ص 303.

55-تركي رابح: نفس المرجع، ص 277، 280

56-نفس المرجع، ص 154

57-AOM - SLNA Oran 7.4.1955 - 250

58-Ibid.

59-Ibid - SLNA Oran - Juillet 1954 - 570

60- من بنات المدرسة نذكر حجوقتيحة، شريف آمنة، بوحجر فتيحة، بودبة مختارية، حليمة صم، بن هونا حليمة، وبابا خالي العومرية. أما بخصوص أبناء القرى المجاورة نذكر عراب علي إطار في الإذاعة الوطنية بعد الاستقلال، والشهيد بن مشة احمد وكلاهما من بلدة حسين التي تبعد عن معسكر بـ 20 كلم.

61-AWO - Oran Aout 1951 - 2275 NA/4

نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بمنطقة الشلف بين 1930-1956م

د. جمال مخلوفي*

مقدمة: المقصود بمنطقة الشلف "حوض الشلف" والتي كانت خلال مرحلة الدراسة تتقاسمها من الناحية الإدارية عمالة الجزائر ووهران والتي تمتد جغرافيا من مليانة شرقا إلى وادي مينا غربا ومن البحر المتوسط شمالا إلى جبال الونشريس جنوبا.

لقد عانت المنطقة كغيرها من جهات الوطن من سياسة التعسف الاستعماري التي استهدفت الإنسان والأرض وتعدت إلى مقومات الهوية الوطنية، وبالغت الإدارة الاستعمارية في تجهيل الشعب ومحاربة اللغة ومحاصرة الدين في أضيق نطاق.

أمام هذه المحاولات الاستعمارية للقضاء على الشخصية الوطنية بالمنطقة ظهر خلال مرحلة الدراسة نشاط جمعية العلماء المسلمين بحوض الشلف التي راحت- من خلال نشر مبادئها ومقاصدها الإصلاحية بالوسائل التي اعتمدتها ومنها:

الزيارات التي قام بها زعماء الجمعية وشيوخها وتأسيسها للمدارس العربية الحرة وتشجيع الحركة الكشفية والصحافة- تقف في وجه هذه السياسة الاستعمارية.

وانعكس ذلك على منطقة الشلف التي تأثرت كغيرها من مناطق الوطن بنشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لتشهد نهضة تعليمية عربية اجتماعية وحتى سياسية.

الوسائل التي اعتمدتها جمعية العلماء المسلمين في نشاطها بحوض الشلف:

1) الزيارات: استهلت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين نشاطها بالمنطقة منذ تأسيسها 1931م، وبذلك سلسلة من الزيارات التي قادت رئيسها الأول الشيخ عبد الحميد ابن باديس ومنها:

* - أستاذ مساعد أ في التاريخ المعاصر- قسم العلوم الإنسانية- جامعة حسيبة بن بوعلي- الشلف.

ا_ زيارة الشيخ ابن باديس لمدينة مليانة، خميس مليانة والأصنام: كتب الشيخ عبد الحميد ابن باديس عن الزيارة التي قادته إلى كل من مليانة وخميس مليانة والأصنام في جريدة الشهاب[1] حيث التقى بمفتي مليانة وكالي علي ومفتي الأصنام الونوغي بومزراق والقاضي طالب شعيب والشيخ بن عشيط حيث أشاد بحفاوة الاستقبال الذي حظي به وكان الغرض من هذه الزيارة التعريف بالجمعية ومبادئها الإصلاحية.

ب_ زياراته إلى مدينة غليزان: كانت أول زيارة قام بها الشيخ عبد الحميد ابن باديس إلى مدينة غيليزان في إطار تنظيم حملة على المستوى الوطني للتعريف بالجمعية وتوسيع رقعة الحركة الإصلاحية.

وصل الشيخ ابن باديس مدينة غيليزان في يوم **1931/6/21** رفقة تلميذيه الفضيل الورتيلاني ومحمد الصادق الجندلي[2] التقى الشيخ في هذه الزيارة مع أعيان ووجهاء المدينة ومثقفيها وتجارها، واستطاع الشيخ بفضل حنكته وأخلاقه أن يكسب محبة سكان المدينة خاصة المثقفين والتجار وبعض الشيوخ المطلعين على الحركة الإصلاحية. حتى أنه وجد رغبة منهم في التعاون مع الجمعية لحماية الدين ومحاربة الآفات ونشر التعليم العربي الحر[3].

وفي صيف **1932** قام ابن باديس بزيارة أخرى للمدينة ودائما في أطار التعريف بجمعية العلماء ومقاصدها ويلخص للناس وصايا الجمعية في الكلمات الثلاثة "تعلموا تحابوا تسامحوا"[4].

كما كانت هناك زيارة ثالثة لرئيس الجمعية إلى مدينة غليزان في **1936/10/14** رفقة الشيخين الأمين العموري ومحمد البشير الإبراهيمي وخلال هذه الزيارة تحدث ابن باديس عن وحدة الأمة ورغباتها في المؤتمر[5].

لقد كان من نتائج هذه الزيارات على غليزان تأسيس شعبة غليزان برئاسة الشيخ بوناب كتب الشيخ محمد الحسن نضلاء عن ذلك قائلا:" إن الإصلاح دخل غليزان أثر تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" وأشار إلى نفوذ ابن باديس في المدينة بعد زيارته الأولى فقال:"واشتهر عبد الحميد ابن باديس فيها بمجرد زيارة واحدة.."[6]

ج- من جهة أخرى كانت هناك زيارات للشيخ البشير الإبراهيمي إلى جانب الشيخ العربي التبسي والطيب ألعقبي إلى الأصنام في صيف **1937** حيث تم الاجتماع بالشباب الشلفي وشيوخهم وابلغوهم الأمانة التي حملتهم إياها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وقد رحب أهل

الأصنام بالفكرة والتزموا بتنفيذها فتم اثر ذلك تم تأسيس شعبة الأصنام ونادي الشباب الاصنامي.

ففي 09 ماي 1937 أقيم احتفال بنادي الإصلاح لتأسيس شعبة لشباب المؤتمر الإسلامي.[7]

كما كان لشيوخ الجمعية ومنهم العربي التبسي واحمد توفيق المدني أيضا دورا في تنشيط الحركة الإصلاحية بهذه المنطقة من الوطن.حيث نجد الشيخ العربي التبسي في زيارة لغليزان يستنهض الهمم في مارس 1954 عندما لاحظ تقاعس أعضاء الشعبة في جمع المال فقال لهم:" لقد بنى اليهود سعتهم والنصارى كسبهم، وشيد الفجار حاناهم ومخامرهم، وأنتم ضاقت عليكم الأرض بما رحبت فلم تتوصلوا إلى بناء نسجد تؤدون صلاتكم أحرارا"[8] .

لقد أسهمت هذه الزيارات لزعماء جمعية العلماء ووفودها في نشر حركة الإصلاح في منطقة الشلف فتأسست شعب الجمعية ونوادي الإصلاح كما كانت من ثمرة هذه الزيارات أيضا تأسيس المدارس الحرة.

2_ تأسيس المدارس الحرة: بعد الحرب العالمية الثانية وخروج الشيخ البشير الإبراهيمي من منفاه شرعت جمعية العلماء المسلمين في عهدها الثاني في بث حركة تأسيس المدارس حيث ما نزل رئيسها في قرية أومدينة إلا وولدت فيها مدرسة وما غادرها إلا وأهلها في ورشة[9]، وعن ذلك يقول الشيخ البشير الإبراهيمي:"إن المدرسة هي جنة الدنيا والسجن نارها...والأمة التي لا تبني المدارس تبنى لها السجون"[10] فكان إذن من نتائج هذا التفكير أن كان لجمعية العلماء المسلمين اعتناء كبيرا بالمدارس وتأسيسها لنشر التربية والتعليم ومواجهة التربية الاستعمارية خاصة وأن الاستعمار أنشأ بالمنطقة مدارس التعليم ونشر الثقافة الفرنسية.

ففي مدينة الأصنام انشات فرنسا مدارس خاصة من بينها المدرسة الألمانية[11] نفرض تعليم اللغة الفرنسية كان يقصدها إلى جانب المعمرين أبناء القياد، ومدرسة أخرى بضواحي المدينة تسمى كوليج collège، وواحدة بسان سبيريان [12] بالعطاف وذلك لتنصير أبناء المنطقة.

كانت هذه السياسة من أهم الدوافع التي جعلت جمعية العلماء المسلمين تتجه نحوبناء المدارس بالمنطقة فظهرت عدة مدارس منها.

ا-في لأصنام **Oreleanville**

_ مدرسة ابن خلدون: مدرسة ابن خلدون إحدى صنائع الشيخ البشير الإبراهيمي مثل سائر المدارس التي تأسست خلال هذه الفترة، إذ كان يقول: "إننا أسسنا هذه المدارس بفضل الله،ثم بمال الأمة علينا الرأي والتدبير والتخطيط والإشراف، ثم التنظيم والتعمير وعلى الأمة وراء ذلك"[13] وفي **1944/10/24** فتحت المدارس أبوابها تحت إشراف جمعية العلماء والمسلمين الجزائريين، وأقيم احتفال رائع بالمناسبة حضرة أعيان المدينة وعلى رأسهم عائلة بنوران التي كانت من أهم مؤيدي وممولي حركة الإصلاح في المدينة بالإضافة إلى بعض الشيوخ أمثال سي قدور بشاوي[14] الذي القي بالمناسبة كلمة نالت إعجاب الجميع بما فيهم الشيخ البشير الإبراهيمي عندما فتحت المدينة أبوابها كانت تحتوي ثلاثة أقســام وبعد ثلاثة سنوات أصبحت ستة أقسام وعدد التلاميذ والتلميذات يربوعن الخمسمائة[15] علاوة على تعليم الكبار في التعليم الليلي، فلقد كان اليوم الدراسي يبدأ في الثامنة صباحا إلى الخامسة مساءا ثم التعليم الليلي وذلك طيلة أيام الأسبوع عدا الخميس والأحد مساءا، لقد تمكنت المدرسة أن تضع لنفسها نفوذا أدبيا وروحيا كبيرين على سكان المدينة، فلقد كانت تقوم بتنظيم الحفلات المدرسية الثقافية قصد نشر الوعي القومي والدعوة للفكرة الوطنية بين الأهالي. حيث كانت تقدم العروض المسرحية الهادئة التي كان يؤديها تلاميذ المدرسة بمساعدة المعلمين كما كانت تلقي الخطب والقصائد الشعرية[16]) ولعل خطب وقصائد ومقالات مديرها التي أصبحت تحتويها صفحات جريدة البصائر والمنار لخير دليل على ذلك.

كما أن الدروس المسائية التي كان يحضرها الكبار والتي كثيرا ما يميزها تلك المناقشات الساخنة حول الوضع التي كانت تشهده البلاد مما جعل أعين الاستعمار تراقب المدرسة وتقوم أحيانا بحضر هذه الدروس بل وملاحقة بعض الوافدين عليها[17].

لقد كان لكل ذلك أثرا بالغا في نفوس المواطنين من سكان الأصنام والمناطق المجاورة اللذين انجذبوا نحو التعليم العربي الحر والثقافة العربية، وصارت مدرسة ابن خلدون قدوة لغيرها من مدارس المنطقة التي كانت تحت إشراف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بل أكثر من ذلك أصبحت بعض المدارس القرآنية تجاريها في تقديم تعليم نوعي وبث فكرة الوطنية من خلال تدريس طلبتها الأناشيد الوطنية على غرار مدرسة الشيخ الزروقي ابن الدين بأعالي الظهرة والذي حوكم من طرف محكمة الإدارة الاستعمارية وقد كتبت عن ذلك جريدة

المنار[18]. كما كانت المدرسة القرآنية ابن الوليد بأعالي مجاجة والتي يشرف عليها الشيخ البواعلي محمد بن بهلول تقدم مسرحيات هادفة[19].

كما تمكنت مدرسة ابن خلدون وخلال فترة وجيزة أن ترسل دفعة من خريجيها بلغ عدد طلبها حوالي الستين(60) نحو معهد بن باديس والزيتونة بتونس والقرويين بفاس[20] وقد عاد هؤلاء ليساهم الكثير منهم في نشر التعليم العربي الحر من خلال ممارستهم لمهنة التعليم بالمدارس الجزائرية الحرة بالمنطقة مثل الشيخ عبد القادر محمدي بوزينة والمحمد بولعراس اللذان التحقا بمدرسة النادي بتنس أو أسسوا مدارس بأحيائهم وقراهم مثل ما قام به الشيخ بلعالية دومة محمد الذي حول المدرسة القرآنية اليوسوفية بأم الدروع إلى مدرسة تقدم تعليما نوعيا على غرار برامج مدارس جمعية العلماء.[21]

_ مدرسة النادي بتنس: وغير بعيد عن مدينة الأصنام وعلى نحو خمسين كيلومتر إلى الشمال ولدت مدرسة أخرى أطلق عليها اسم النادي وعرفت أيضا باسم مدرسة دار المنصف[22] أشرف عليها شيخان تخرجا من الزيتونة وكان كلاهما من أعضاء في البعثة التي أرسلتها مدرسة أبن خلدون عام **1946** وهما الشيخ عبد القادر المحمدي بوزينة والشيخ محمد بولعراس كما أسلفنا ذلك.

يذكر أحد طلبة هذه المدرسة[23] أنها كانت ملتصقة بالمسجد وذلك قصد قراءة القران وتأدية الصلوات وأيضا على غرار مدارس الجمعية التي كثيرا ما كانت تجاورها المساجد، وإن برنامجها الدراسي مثل برنامج سائر مدارس الجمعية تدرس كل المواد، القران حفظا وتفسيرا، أخلاق سلوكا وتلقينا، التاريخ الإسلامي وتاريخ الجزائر جغرافية الوطن العربي والجزائر.

وقد كان التركيز على اللغة العربية التي كانت المفتاح الأنسب لفهم جميع العلوم غير أن الظروف القاهرة المتمثلة في المراقبة الاستعمارية على هذا النوع من المدارس ونقص التمويل حال دون وجود العدد الكافي من المعلمين ولذا كان الاختصاص مفقودا في هذه المدرسة كان الأستاذ الواحد يدرس كل البرامج ويذكر الطالب المحمدي بوزينة أنه عندما كان تلميذا بالمدرسة كيف كان التلاميذ يتغنون بالأناشيد الوطنية مع كل دخول وخروج ومن الأناشيد التي ما زال يذكرها النشيد الجامع الأصالة والعقيدة والجهاد [24]

شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب

لقد كانت مدرسة النادي تستقبل كل المناسبات الدينية بالاحتفال بالأعياد، حيث تعـرض المسرحيات الـدينية وقصص تاريخ الإسلام والقادة المسلمين، ونستخلص هنا محاولة المدرسة ربط تلامذتها بل كافة الناس الذين كانوا يحضرون هذه المهرجانات بأصالتهم وتاريخهم وفي ذات الوقت زرع فكرة الوطنية لديهم.

-مدرسة التربية والتعليم بغليزان: أسست مدرسة الفتح بغليزان بفضل جهود وتبرعات أعضاء شعبية غليزان وقد فتحت أبوابها منذ 1943م، وعن هذا الحدث الهام في حياة جمعية العلماء بمدينة غليزان كتب محمد صالح رمضان: "وفي صيف سنة1943 أوفدني الرئيس الثاني لجمعية العلماء المسلمين...العلامة الشيخ البشير الإبراهيمي...إلى عمالة وهران مع الشيخ نعيم النعيمي لإنشاء مدرسة غليزان ونشر الحركة الإصلاحية بها[25] كانت المدرسة تتكون من أربعة أقسام وإدارة وقاعة للمحاضرات وبدأت المدرسة في تأدية رسالتها التعليمية وتربية النشء بإطارها التربوي المكون من السادة فرحات العابد عبد القادر الياجوري وعلي المغربي، محمد الصالح رمضان، باقي بوعلام، السنوسي دلاي، الحسين كوامية[26] بفضل هذه المجموعة المخلصة من المعلمين وقوة شيوخ الجمعية الذين لم يتوانون في التردد على البلدة منهم العربي التبسي الذي كان لكلامه أثرا بالغا في نفوس السكان بدعوتهم إلى المبادرة لتشجيع التعليم العربي الحر، وبذلك ازدهرت المدرسة.

نشاط مدرسة الفتح:انتهجت المدرسة على غرار باقي مدارس جمعية العلماء الطرق الحديثة في التعليم، وجمعت برامجها بين المعرفة العصرية وقيم الأصالة، حتى أصبح تلاميذ المدارس الفرنسية يقصدونها للاستفادة من موادها المتنوعة[27].

وباعتبار أن جمعية العلماء كانت تشجع مختلف الأنشطة الثقافية فقد اهتمت المدرسة بالنشاط المسرحي، فكان التلاميذ يؤدون مسرحيات هادفة من تأليف معلمي المدرسة، فقد ألقف محمد الصالح رمضان سنة1944 (مسرحية الناشئة المهاجرة)، كما قام تلاميذ مدرسة الفتح بتمثيل مسرحية حنبعل التي ألفها الأستاذ توفيق المدني، وأصدرت المدرسة أيضا مجلة (الفتح) أشرف عليها الأستاذ سنوسي دلاي صدر منها ستة أعداد[28].

لقد ساهمت مدرسة التربية والتعليم بغليزان في نشر التعليم العربي ودعمت حركة الإصلاح من خلال مجهودات طاقمها، فقد أرسلت عام 1946 بعثة إلى معهد ابن باديس بقسنطينة[29]،

كما تخرج منها من واصل رسالة نشر التعليم على غرار بدرة عبو التي أصبحت معلمة بذات المدرسة.

وكان طبيعيا أن يقف الاستعمار في وجه هذه الحركة التعليمية بهذه البلدة وضد أهلها المؤازرين لها، فأخذ يتحين الفرصة لتوقيف نشاطها وما أن أتيح له ذلك حتى قام بمتابعة أعضاء الجمعية المحلية والطاقم التربوي للمدرسة، معتبرا أن ما يقوم به هؤلاء يحرض على الثورة فاعتقل المعلمين وأغلقت المدرسة **1956** وتم تحويلها إلى مركز للاستنطاق والتعذيب.

_ مدرسة الإصلاح بوادي رهيو: تأسست بوادي رهيو شعبة جمعية العلماء التي كان يرأسها الأستاذ المولود المهاجي والذي يعود له الفضل مع أعضاء مكتب عمالة وهران وعلى رأسهم الشيخ السعيد الزموشي[30] فقد بذل هؤلاء مجهودات كبيرة في نشر الإصلاح بهذه البلدة والتي كانت تشهد بعض مظاهر الانحراف وانتشار الفساد، وتم الاتفاق بين أعضاء الجمعية المحلية على إيجاد مكان لبناء مسجد ومدرسة وبفضل تظافر جهود أهل وادي رهيو تم شراء قطعة أرض من البلدية، دفع السكان ثمنها ورفضوا عرض رئيس البلدية الذي أراد تسليمهم الأرض مجانا وكان ذلك خشية تدخل الإدارة الفرنسية في هذا المشروع الإصلاحي.

انطلقت الإعمال في بناء المدرسة سنة **1945**م ألا أنها لم تفتح أبوابها إلا في **1953/11/01**م[31]، ونظم بالمناسبة احتفالا أشرف عليه الأستاذ أحمد توفيق المدني والشيخ السعيد الزموشي رئيس مكتب عمالة وهران إلى جانب مجموعة أخرى من شيوخ جمعية العلماء، واستقبلت مدرسة الإصلاح نحو **120** تلميذا وتلميذة، وكان يشرف عليها طاقم تربوي يتكون من السادة المولود المهاجي، مختار بلحاج، عبد الحميد قباطي، واصلت المدرسة رسالتها التعليمية إلى غاية إغلاقها بأمر من السلطات الاستعمارية سنة **1956**م بعد ملاحقة معلميها وعلى رأسهم عبد الحميد قباطي الذي التحق بصفوف الثورة.

– مدرسة الفلاح بمليانة: في أواخر الأربعينات تأسست بمدينة مليانة جمعية الفلاح التي استأجرت بناية كانت قد عرضت للكراء، وكانت قبل ذلك ملهى ليليا، وبعد إفلاس سوقها تم تحويلها بعد إصلاحها إلى مدرسة حملت اسم الفلاح[32] كدلالة على الأهداف التي سطرت لها.

كانت مدرسة الفلاح تتكون من ثلاثة أقسام وساحة وناديا ومسكنين. وفي **1952** أصبحت المدرسة تحت الإشراف ارسمي لجمعية العلماء المسلمين، وعلى غرار بقية المدارس

الحرة استمرت في أداء رسالتها ونشر التعليم العربي، واهتم نادي المدرسة بالشباب والكبار معا بالدروس والمحاضرات.

غير أن أعين الاستعمار كانت بالمرصاد لنشاط المدرسة وطاقمها فكانت الشرطة الاستعمارية تحذر وتهدد من حين لأخر معلميها مثلما حدث مع الأستاذ محمد الشريف الحسني الذي هدده محافظ الشرطة بالطرد وسوء العواقب(33).

لم تثن هذه التهديدات من عزيمة معلمي المدرسة الذين واصلوا رسالتهم غير مهتمين بتلك الأساليب الاستعمارية التي تعودوا عليها، وعندما اندلعت الثورة التحريرية انشغلت الإدارة الاستعمارية عن المدرسة ولكن مع حلول سنة**1956**م بادرت الإدارة الاستعمارية باعتقال معلميها وأعضاء جمعية الفلاح وغلق المدرسة.

3_ دور الشيخ الجيلالي الفارسي في الحركة الإصلاحية بالشلف:

أ- المولد والنشأة: ولد الشيخ هني عدة الجيلالي المشهور بالجيلالي الفارسي بقبيلة الشرفة شرق أولاد فارس، شمال الأصنام، في الثامن والعشرين من أكتوبر عام ألف وتسعمائة وتسعة (**1909**)، ونشأ مند طفولته في بيئة ريفية ووسط عائلة عرفت بحبها للعلم فأهتم أبوه بتربيته تربية دينية صحيحة، وهو ما سيكون له الأثر الايجابي على مستقبل الشيخ خاصة إذا علمنا أن والده كان حريصا على أن يبقى كتاب القرية مفتوحا للتلاميذ ومعمورا بشيخ مقرئ، وقد نشأ الجيلالي الفارسي محبا للعلم حريصا عليه، وفي الخامسة من عمره دخل كتاب القرية، وخلال ذلك ظهرت نجابة الصبي، وتمكن من حفظ القرآن وختمه في السادسة عشر من عمره، أشركه والده في تجارته فكان الفتى يقوم بتقييد الحسابات بجداول، ويقوم بضبط أيام العمل، وقد استفاد كثيرا من هذه التجربة(34).

ب-الرحلة في طلب العلم: دفعت الرغبة بالطالب الفتى إلى الابتعاد عن العائلة طلبا للعلم فانتقل إلى أولاد سلامة قرب مازونة ليقضي مدة عام ونصف أتقن خلالها حفظ القرآن قراءة ورسما.

وفي **1929** استدعي للخدمة العسكرية بمدينة البليدة وقد زاده ذلك في اكتساب تجربة جديدة بعد انقضاء المدة التقى بالشيخ أحمد عاشور الرجل الذي كان على اتصال بالحركة الإصلاحية وأخذ عليه علوما في الدراسات اللغوية النحو الصرف البلاغة كما درس المنطق

على يد الشيخ محمد الحاج بن العربي أحد شيوخ المسجد الحنفي والأصول على يد الشيخ محمد بن جلول إمام مسجد ابن سعدون بالبليدة.

-الرحلة الي قسنطينة ثم تونس: يقول الشيخ أحمد حماني[35] لتلك الأسباب رحل الفقيد الشيخ الجيلالي إلى مدينة قسنطينة فوجد فيها الزعيم المرحوم عبد الحميد بن باديس"، وهوما يعني أنه التقي بالشيخ بن باديس ولازمه، ست سنوات كانت كفيلة بالنسبة له لأن يحتل مرتبة كبيرة لدي الشيخ بن باديس بقسنطينة التي شد إليها الرحال سنة **1930**[36]

وقد التقي خلال إقامته بقسنطينة بكبار تلامذة ابن باديس مثل الفضيل الورتلاني ومحمد الميلـــاني وأحمد حـــماني وميهوبي ويحياوي[37]

وارتحل الشيخ الفارسي بعد ذلك إلى تونس ليكمل دراسته العليا بجامع الزيتونة حيث قضى هناك أزهر أيامه وأخذ العلم عن آل بن عاشور وآل النيفر وآل بلقاضي[38]

ثم عاد بعد ذلك إلى الجزائر وفي جعبته رصيد هام من المعارف الدينية واللغوية والتي سيحاول الاستفادة منها واستثمارها في وطنه ومسقط رأسه ويؤكد لنا ذلك ما ذكره الشيخ احمد حماني في مقاله التأبيني إثر وفاة الشيخ الجيلالي الفارسي (كان الفقيد رحمه الله كثير التحصيل العلمي في المنقولات والمعقولات فقيها في دينه فصيحا في لسانه قويا في أخلاقه، ويضيف ورجع إلى أمته كعالم كبير وانخرط في سلك معلمي جمعية العلماء... وكان بعلمه وكفاءته وخبرته في التعليم والدعوة والإدارة خير من يعتمد في بلدته).

ج- الجهود العلمية للشيخ الفارسي: بعد أن انتهى الشيخ الجيلالي الفارسي من دراسته في جامع الزيتونة بتونس وبعد أن قضى نحو السنتين بين السجن والخدمة العسكرية الفرنسية عاد إلى مسقط رأسه حيث انخرط في سلك علماء ومعلمي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وقد أخذ على عاتقه مهمة التعليم ونشر الدعوة الإصلاحية والفكرية في منطقة الشلف[39]

أيمانا منه بضرورة التعليم ونشر الوعي في الوطن الجزائري عامة ومنطقة الشلف خاصة في تلك الفترة الصعبة ومحاولة منه المشاركة في النهضة التعليمية وبناء اللغة العربية فقد التزم بفتح مدرسة قرآنية بقريته يشرف فيها على تعليم أبناء القرية اللغة العربية ويعتمد فيها الإصلاح الديني والفكري إلا انه قوبل بالرفض من طرف السلطات الاستعمارية وذلك طبقا لتلك القوانين التي تمنع هذا النوع من التعليم خاصة مرسوم شوطان **1938**.

إلا أن ذلك لم يثن من عزيمة الشيخ الذي اتخذ من المساجد منطلقا لدعوته الفكرية ومقرا لنشر دروسه في الوعظ وتنظيم الحلقات العلمية في مختلف علوم الدين واللغة، وقد أدى ذلك إلى تدخل السلطات الاستعمارية التي سلمته قرار من حاكم الولاية يمنعه من ممارسة نشاطه التعليمي ونوقفه عن إلقاء الدروس بالمساجد وتهديده بعزله من أداء فريضة الصلاة بمساجد المدينة طبقا لقانون **1934** الذي يمنع التجمعات داخل المساجد[40]

لقد اعتبرت السلطات أن ما يقوم بـــه من نشاط هو عمل غير قانوني وأن هذه الدروس تدعو إلى الشغب وكسر الهدوء والنظام وتأليب الرأي العام.

- نشاطه بمدرسة ابن خلدون: أقدمت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كما ذكرنا في البداية خلال مرحلتها الثالثة على تأسيس مزيد من المدارس تحت رئاسة رئيسها الثاني الشيخ محمد البشير الإبراهيمي.

وكان من بين مدارسها بالمنطقة مدرسة ابن خلدون التي تأسست في أكتوبر **1944** وقد عهد للشيخ الجيلالي الفارسي كي يشرف عليها فقد عينه الشيخ البشير الإبراهيمي مديرا لها[41] لم يغفل الشيخ الفارسي عن المحتوى التعليمي الذي ينبغي أن يقدمه للمتعلمين، باعتبار أن ذلك يشكل الجانب الأهم في العملية التعليمية فاستوجب عليه الإشراف على المعلمين وتزويدهم بخبرته ومهارته، حيث أنه كان إلى جانب مهامه الإدارية يحمل على عاتقه تدريس مواد اللغة العربية وتاريخ الجزائر وقواعد العقائد كما اختص بتسيير المدرسة من الناحية المالية والإدارية، فوضع للمدرسة جدول الميزانية السنوية وأسس هيكلها الإداري مستفيدا من تجاربه الماضية فقد كان في شبابه يعمل كمحاسب لدى والده كما أنه فتح بعد ذلك مكتب خبير لمسح الأراضي [42].

كما وضع للمدرسة برنامجا تكميليا لاعتقاده بضرورة إدراج بعض المواد لأنها تساير أهداف العمل التربوي والنشاط التعليمي الذي سطرته اللجنة العليا لمدارس جمعية العلماء ومن جملة من أقترحه.

1- دراسة القرآن الكريم والحديث تحليلا وتفسيرا وتحدد أحكام الدين ومبادئ الشريعة

2- دراسة اللغة العربية وفنونها والتدريب على الخطابة.

3 -دراسة التاريخ الإسلامي وخاصة دلك المتعلق بالجزائر[43].

كان الشيخ الأستاذ الجيلالي الفارسي يؤمن إيمانا راسخا بأن المدرسة هي السبيل الوحيد لتطوير معارف الطالب ومكتسباته العلمية وهي أساس الحفاظ على كيان الأمة ووحدتها وثقافتها ومن هذا المنطلق جاء إسهامه في تعزيزها بصوت الحركة الإصلاحية وإذكاء وعي الطلبة بضرورة الثورة في وجه المغتصب فاتخذ منها مركزا لنشر الوعي الثوري وبعث روح النضال.

ولم تكن المدرسة هي الوسيلة الوحيدة التي اعتمدها في الاهتمام بالتعليم ونشره فلقد اتخذ من الصحافة أيضا مجالا لإبراز أهميته العلمية.

–من خلال الصحافة: فقد كان التعليم القضية التي اهتم بها قلمه وعالجها فكره بحكمة بالغة على صفحات البصائر والشهاب والمنار،لم يكن من الغريب أن يهتم في بعض كتاباته بنقد الأساليب والمناهج المتبعة من طرف المعلمين خلال تلك المرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانية.

خاصة وأننا ندرك مدى نجاح السياسة الفرنسية التجهيلية في ظل نقص المعلمين القائمين على التعليم العربي الحر.

وليس غريبا أن يلفت انتباهنا في هذا الموضوع المقال المطول الذي كتبه الشيخ الجيلالي الفارسي في جريدة البصائر[44]الذي يتحدث فيه بإسهاب عن رسالة المعلم في التلقين والتهذيب والتوجيه إدراكا منه لجدية الموضوع وأهميته حيث ابرز فيه أفكاره بتسلسل منطقي حسب الأهمية والأفضلية، حيث يبين المكانة المرموقة للمعلم في المجتمع ويوضح بالتحليل والتفصيل دوره في التسلح للأمانة ويرسم بخط هندسي لتلك العلاقة من المعلم والمتعلم فيقول: "من الصفات التي تكون هي لحمة الأبوة بين المعلم والمتعلم التي تخلق جوا صافيا من المودة والاحترام" ومن هنا تتجلى أبعاد تلك الرسالة السامية التي يحملها المعلم للأجيال التي يمدها بالعلم، كما يقدم الشيخ مجموعة من الصفات والشروط الأساسية التي يكون بها المعلم ناجحا في أداءه لمهمته، منها التسلح بالعلم والتحكم من المادة التي يقدمها مع خلق جو من حسن المعاملة مع التلميذ حتى ينشأ جو من الثقة بين الطرفين، وعن ذلك يقول أيضا: "هي رسالة تهذيبية تثقيفية تعتمد على صحة المعلومات وقوة الروح ومتانة الأخلاق".

ويعلي صاحب المقال منزلة المعلم فيجعلها مثل رسالة الأنبياء في أداء رسالتهم ووظيفتهم في إزالة الخرافات من النفوس والقضاء على الأفكار البالية واستبدالها بعقيدة تربط البشر بخالقهم فيقول: "ترتفع رسالة المعلم في إصلاح النفوس وتهذيبها حتى تشارف رسالة الوحي في

إنشاء الأمة وتكونها... والمعلم في غايته من وظيفته الكلية في الإصلاح والتجديد والتلقين يداني من مترلة الرسول" وعن ذلك قال أحمد شوقي:

قم للمعلم ووفه التبجيلا كاد المعلم أن يكون رسولا.

وفي الأخير يخلص صاحب المقال إلى أن المجتمع الذي يعيش بدون علوم ولا يتماشى مسايرا مع ما يتجدد وما يصدر من معارف ويرتقي إلى التأليف والاكتشاف والاختراع. إن المجتمع الذي لا يكون يمثل هذه المواصفات هومجتمع لا يذكر ولا وجود له في الأصل يعيش في الظلام ويموت ويندثر حيث لا ميراث يخلفه لأبنائه والأجيال التي تأتي بعده.

ولم تستثن مقالاته الصحفية الحديث عن المدرسة أيضا فقد تناول قلمه هذا الموضوع ودورها في النهضة العلمية والفكرية في الوطن الجزائري وفي الأوطان العربية والإسلامية[45] أعطاها طابعا تعليميا إصلاحيا مؤكدا أهمية ذلك.

د-السياسة في كتابات الشيخ الجيلالي الفارسي.

كان من أبرز ما كتب الشيخ الجيلالي الفارسي في السياسة ذلك المقال الذي صدر في مجلة المنار[46] حول إتحاد الأحزاب الوطنية وعن وسائل تحقيق ذلك في الفترة التي سبقت الثورة

وتبدأ أهمية هذا المقال في أنه يعتبر من ناحية دعوة إلى النهوض بالحركة الوطنية الجزائرية من الجدال السياسي إلى النضال الفكري وبعث روح القومية كما يعتبر من ناحية أخرى بيان صريح لأسباب الفتنة والاختلاف من جهة وعرض للاجتماع والاتحاد من أجل القضاء على سياسة الاستعمار.

ويحاول الشيخ الفارسي من خلال هذا المقال أن يلقى نظرة سريعة على وسائل الصراع التي تولدت عن حكمة الاستعمار التي تقول ((فرق تسد)) وعن أسبابه ودوافعه ليوضح لنا الحركة الوطنية في ظل السياسة الاستعمارية قبل اندلاع الثورة التحريرية، وكانت هذه محاولة مقصودة من الشيخ بهدف تذكير رواد الحركة الوطنية بالهزائم التي منيوا بها خلال فترة الانقسامات التي ستستمر إن لم يتحدوا.

ه-صراعه مع الاستعمار:

كان من الطبيعي في ظل النشاطات التي كان يقوم بها الشيخ أن يصبح مستهدفا من طرف الاستعمار، أضف إلى ذلك تبنيه سياسة الإصلاح السياسي في طبع جديد وخطة مدروسة تقود إلى الثورة وتحث الشعب على ذلك.

أحدث ذلك غضب الإدارة الاستعمارية وهي التي أعطت لنفسها حق مراقبة التعليم العربي الحر والمعلمين الأحرار فمنعهم من التدريس والقيام بالوعظ في المساجد وإرشاد الناس وتوعيتهم. كل ذلك دفع بالإدارة الفرنسية إلى التدخل لإقناعه بالتراجع عن إلقاء دروس الوعظ ولم تفلح في ذلك، لذلك اتهمه الوالي بأنه غير وجهة نشاطه عن مهمته الأساسية (التعليم) إلى الخوض في المسائل السياسية واعتبر تكرار الدروس وتجمع الناس حوله مغالطة للإدارة وتكسير النظام لم يكن الشيخ يهتم إلى تلك الاتهامات ولم يكن يتحاشى الخوض في الرد عليها بل وحتى رأيه في الإدارة الاستعمارية التي كانت تتدخل في المسائل الدينية التي تخص المسلمين.

لذا كانت الشرطة الفرنسية تترصد الشيخ في حلقات الوعظ بالمساجد وفي الدروس الليلية في بالمدرسة الخلدونية الخاصة بالكبار حتى ألقي عليه القبض، وأودع السجن في غرفة ضيقة ومعه مجموعة من رفقاء النشاط منهم الشيخ أحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني والشيخ العرباوي والشيخ قدور بن سليمان بن التهامي، وقد دامت فترة سجنه من جويلية **1956** إلى **1958** نقل خلالها من سجن البرواقية وسجن سيدي بلعباس[47] ثم وضع تحت الإقامة الجبرية إلى غاية الاستقلال.

4_ اهتمام الجمعية بالحركة الكشفية: لقد تركت العروض الاستفزازية للكشافة الاستعمارية أثناء الاحتفال المئوي 1930/07/05م أثرا بالغا لدى الشباب الجزائري، فاهتمت جمعية العلماء المسلمين بالحركة الكشفية لأنها كانت ترى في الكشافة مدرسة مكملة للمدارس الحرة.

نشأت الحركة الكشفية بالأصنام في أحضان الحركة الإصلاحية التي تشرف عليها وتوجهها جمعية العلماء كان فرع الكشافة الإسلامية تحت إشراف الشيخ المهدي[48]، الذي كان يقوم بتحضير الخرجات حول المخيمات، ساهمت الحركة الكشفية إلى حد كبير في تربية الشباب الأصنامي تربية إسلامية وتحفيظه أناشيد من وضع شعراء الحركة الوطنية والحركة الإصلاحية أمثال مفدي زكرياء ومحمد العيد آل خليفة[49]، ويبدو أن فوج الأصنام لم يكن متغلقا على نفسه بدليل أنه كان يحضر المناسبات الوطنية والمخيمات ويحتك بزعماء الحركة الكشفية في الجزائر.

وفي غليزان: بعد تنظيم اتحادية الكشافة الإسلامية الجزائرية سنة **1939**م ظهرت أفواج كشفية بمدن عمالة وهران منها غليزان التي عرفت ميلاد فوج الصلاح في مارس **1941**م برئاسة شادلي منور[50].

أصبح هذا الفوج يضم سنة **1952**م واحدا وخمسين عضوا، وقد شارك فوج غليزان في شهر جويلية **1944**م في المخيم الفدرالي الأول، وقد زاره الشيخ الإبراهيمي، وقضى يوما كاملا بالمخيم لإرشاد الكشفيين كما أشارت إلى ذلك تقارير الشرطة[51].

5_ الصحافة: اهتمت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالصحافة لما لها من دور في نشر الأفكار الإصلاحية، فأصدرت عدة جرائد، ومنها المنتقد والشهاب والبصائر والمنار، وعلى الرغم من المراقبة المفروضة علي هذه الصحف إلا أنها كانت توزع في المنطقة[52].

كانت جريدة البصائر توزع بمدينة الأصنام من طرف الجمعية المحلية، لقد وظفت جمعية العلماء صحفها تنشر مبادئ الإصلاح ونقل اهتمامات وقضايا المجتمع.

كان مدير مدرسة ابن خلدون يكتب في البصائر فقد نشرت هذه الأخيرة مقالات له في إعداد مختلفة منها مقال تحت عنوان احتفال رائع تقيمه مدرسة ابن خلدون، ورسالة المعلم ومقال حول رأيه في اتحاد الأحزاب[53].

كما اهتمت البصائر أيضا في إعدادها المختلفة بين شهر سبتمبر وديسمبر **1954** بنقل مأساة كارثة الأصنام بعد الزلزال الذي ضرب المدينة في **1954/09/10**م وأسهمت كثيرا في صنع ذلك التضامن الكبير بين أبناء الشعب الجزائري ومنكوبي الزلزال.

كما كتبت جريدة المنار **1953** مقالا مطولا بعنوان حول محاكمة الشيخ الزورقي[54] لأنه من المعلمين الأحرار، وكانت تهمته تدريس الأناشيد الوطنية بمدرسته القرآنية بأعالي الظهرة شمال غرب الأصنام.

لم تكن البصائر مطلوبة فقط من رجال الإصلاح حيث إن شيخ الزاوية العلوية بأم الدروع شرق الأصنام الشيخ البوعليلي بن عبد الله عرف عنه مطالعة الجريدة بمعية من يثق فيهم[55]

كانت صحف الجمعية توزع في غليزان عن طريق المدرسة، إذ كان مدير المدرسة يسلمها لعلام عابد، ليسلمها هذا الأخير للشهيد عميروش الذي كان يوزعها بدوره على الإصلاحيين ومناضلي حزب الشعب[56]

نتائج نشاط جمعية العلماء المسلمين على منطقة الشلف:

أ_ المحافظة على مقومات الأمة: من المعروف أن الاستعمار قام بشن هجوم عنيف على اللغة العربية باعتبارها من أهم مقومات هذا الشعب وذلك من خلال سياسته القائمة على ترسيم اللغة الفرنسية وتهميش اللغة العربية، بالإضافة إلى موقفه من المدارس الحرة بواسطة المراسيم التي صدرت بشان تعطيلها على غرار مرسوم شوطان[57]

في ظل هذه الظروف قامت جمعية العلماء بفضل مدارسها بالمحافظة على بقاء اللغة العربية وبعثها وتعليمها لأبناء وبنات المنطقة متحدية بذلك الإجراءات الفرنسية، وعن ذلك يقول الشيخ البشير الإبراهيمي:"إن هذه الأمة تعتقد وتموت على اعتقادها أن لغتها جزء من كيانها السياسي والديني وشرط بقائها..."[58]

فقد التف أهل الشلف حول مدارس جمعية العلماء يمدونها بما تحتاج من عون حتى تستمر في تأدية رسالتها حتى كان من نتائج ذلك التأييد ازدياد عدد التلاميذ والتلميذات المقبلين عليها خلال الفترة **1956/1944** وبدا الناس وبعد غياب طويل يسمعون من تلامذة هده المدارس شعرا يؤدي معنى الشعر وقرءوا كتابة تؤدي معنى الكتابة وشاهدوا خطباء يعبرون عن أفكارهم بلغة عربية سليمة ولعل المقالات التي كتبها أبناء المنطقة واحتوتها صفحات البصائر والمنار لخير دليل على ذلك الدور الذي لعبته المدارس الحرة في إحياء وبعث اللغة العربية في المنطقة .

ب_ على الحياة الفكرية والعلمية: لاشك أن حرمان الجزائري من حقه في التعليم من قبل المستعمر جعلت هذا الأخير يلتف حول مدارس جمعية العلماء التي ساهمت بما كانت تقدمه بالنهوض بحركة التعليم العربي، لقد تحدى هذا التعليم سياسة فرنسا التجهيلية، وحملت هيئات التعليم العربي مشعل الثقافة العربية وتمكنت من أن تكون جيلا من المدافعين عن الثقافة العربية.

لقد تم إرسال البعثات الدراسية من منطقة الشلف نحو المعاهد الكبرى كمعهد ابن باديس بقسنطينة والى الزيتونة بتونس والقرويين بفاس وقد سبقت الإشارة إلى ذلك يقول عبد الرحمن كريمي عن بعثة المغرب :"كان رفقاء الطريق إلى المغرب عبد القادر الثابت الشيخ عبد القادر هني الأخوان بناط الشيخ البدري العروسي واحمد الصادق ..."[59] لقد كانت هذه المجموعة من خريجي مدرسة ابن خلدون وقد نصحهم مديرها أن يشدوا الرحال إلى المغرب.

لقد عادت هذه البعثات بعد ما أكملت دراستها لينضم البعض منهم إلى سلك التعليم في مدارس جمعية العلماء مثل عبد القادر أمحمدي بوزينة احمد بولعراس اللذان التحقا للتدريس بمدرسة النادي بتنس[60]

ج- النتائج السياسية: ساهم نشاط جمعية العلماء بمنطقة الشلف بتكوين جيل لعب دورا في التعبئة السياسية، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية،حيث شهدت المنطقة تطورات هامة تمثلت في عودة البعثات العلمية التي كان طلبتها يحملون أفكارا جديدة بعد ما لمسوه من اختلاف في الأوضاع المحلية ونظيراتها بتونس والمغرب بالإضافة إلى ذلك عودة المجندين بعد تسريحهم من الخدمة والذين عادوا وهم بدورهم يحملون خبرات سياسية وعسكرية جراء مشاركتهم في الحرب العالمية الثانية، فضلا عن استقبال المنطقة لوفود الجمعية بالإضافة إلى وفود من زعماء الحركة الوطنية (حركة الانتصار للحريات الديمقراطية).

فكان من مظاهر تلك التعبئة السياسية أن أصبحت حتى المدارس القرآنية والزوايا تقدم لطلبتها تعليما نوعيا ودروسا في الوطنية،وكان طلبتها يتغنون بالأناشيد الوطنية والتي كانت ترسخ في نفوس البعض منهم الروح الوطنية، ومن اجل هذه الأناشيد تعرض الشيخ الزورقي للمحاكمة كما أسلفنا ذلك .

لقد كان موقف الجمعية واضحا وصريحا من الاستعمار، فلقد حملته تبعات الشقاء والتفرنس والجهل وقد انتقدته بشدة، وقد أعرب الشيخ الجيلالي الفارسي منذ أولى مقالاته على صفحات الشهاب بضرورة مجابهة الاستعمار والعمل من اجل التخلص منه فقد كتب مقالة حماسية جريئة يدعو فيها إلى تكوين الدولة ورفع راية الإسلام ويوجه فيها دعوته إلى الشباب قائلا :" قبل أن أرسل هذه الصيحة والنداء الحار إلى الأمم الإسلامية، يجب أن أتوجه بها إلى أبناء وطني ... وادعوا الشباب الجزائري إلى العمل ..."(61) ولعل موقفه من تعدد الأحزاب من خلال مقاله في جريدة المنار والذي يدعوا فيه إلى الوحدة لدليل أخر على ذلك الاهتمام بالعمل السياسي، أضف إلى ذلك موقف الإدارة الفرنسية من نشاط الشيخ الجيلالي الفارسي والمتمثل في تحذيره وتهديده واعتقاله دلالة أخرى على خوض رجال الإصلاح غمار العمل السياسي .

إن الممارسات الفرنسية ضد المدارس الحرة بإغلاقها ومتابعة معلميها واعتقالهم يبرز لنا أيضا تخوف الاستعمار من نشاط هذه الهيئات الإصلاحية باعتبار أنها تمثل منبعا للثورة ضدها.

خاتمة: لقد كان لنشاط جمعية العلماء المسلمين بحوض الشلف دورا طلائعيا، فقد مثلت بمدارسها وروادها وصحافتها سدا منيعا أمام السياسة الاستعمارية الهادفة إلى ضرب مقومات الهوية الوطنية، فلقد كانت مدارسها ملاذا آمنا لأبناء المنطقة الذين حرموا من التعليم، كما عبرت الجمعية من خلال نشاطها عن مدى رفض أبناء المنطقة الانسلاخ عن هويتهم العربية الإسلامية بفضل تلك المجهودات

المبذولة من قبل القائمين على الجمعية، ومع نهاية الأربعينات أضيف إلى نشاط الجمعية ذلك الدور المتمثل في المساهمة في بناء الوعي القومي ومع اندلاع الثورة أصبحت المنطقة أكثر جاهزية لخوض غمار الكفاح المسلح.

الهوامش:

1-الشهاب عدد نوفمبر 1931

2-محمد مفلاح،جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مدينة غليزان 1957/1931 منشورات دار قرطبة ط1،2011 ص20

3-نفسه ص21

4-نفسه ص 27

5-البصائر، العدد 30،146ديسمبر1938 ص94

6-المقصود به المؤتمر الإسلامي المنعقد بالجزائر في 1936/06/10

7-نعيم بن احمد الحركاتي شعبة شباب المؤتمر الإسلامي جريدة البصائر عدد 68 1937 ص7

8-محمد الحسن فضلاء، المسيرة الرائدة للتعليم العربي الحر ج 3 شركة دار الأمة ط 1،1999 ص96

9-نفسه ص 123

10-تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الوطنية الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1975 ص 200

11-تحولت بعد الاستقلال إلى مدرسة تابعة إلى وزارة التربية الوطنية باسم مدرسة ابن باديس .

12-قرية أنشأها جمعية الآباء البيض بالعطاف لرعاية الأيتام وتنصيرهم.

13-محمد الحسن فضلاء مرجع سابق ص123

14-أخر شيوخ زاوية مجاجة العتيقة عندما اغلقت بأمر من الإدارة الاستعمارية سنة 1939م أصبح فيما بعد احد شيوخ مدرسة سيدي الميلود احد فروع مدرسة ابن خلدون بالأصنام .

15-محمد الحسن فضلاء، مرجع سابق ص124.

16-بوعبيدة محمد، أحد تلامذة مدرسة ابن خلدون حاليا رئيس فرع جمعية العلماء المسلمين بالشلف في لقاء جمعنا به في 2009/01/2م

17-يذكر عبد الرحمان كريمي أن مدير مدرسة ابن خلدون نصحه هوومجموعة أخرى بالرحيل إلى المغرب عندما شعر بمراقبة الاستعمار لهم، أنظر مذكرات ومنهم من، ينتظر تحرير الجيلالي الحنفي،شركة دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2005،ص9.

18-جريدة المنار، سياسية ثقافية حرة السنة الثانية العدد23،16جانفي1953 .

19-خالدي بلعربي، دور طلبة الزوايا والمدارس القرآنية خلال الثورة1954-1962 بمنطقة الشلف، مذكرة ماجستير،جامعة الجزائر، معهد التاريخ 2006- 2007، ص27 .

20-عبد الرحمان كريمي، ومنهم من ينتظر، مرجع سابق، ص28 .

21-بلعاليا دومة محمد، احد رحال الاصلاح بالشلف حاليا مفتش نتقاعد مقابلة شفوية في 2008/03/20

22-تيمنا بالباي منصف الذي جيء به من الاغواط إلى تنس، انظر البصائر -العدد150، 1951/04/09، المجلد8، ص 115.

23-محمدي بوزينة الطيب، أحد تلاميذ مدرسة النادي حاليا أستاذ متقاعد وعضوبفرع جمعية العلماء الجزائريين بولاية الشلف، جمعنا به لقاء بتاريخ 2008/12/03.

24-نفسه.

25-محمد مفلاح، مرجع سابق،ص84.

26-محمد الحسن فضلاء، مرجع سابق، ص96.

27-نفسه ص101.

28-محمد الحسن فضلاء، مرجع سابق،ص52.
29-نفسه ص96.
30-نفسه ص105.
31-محمد مفلاح، مرجع سابق،ص132.
32-الحسن فضلاء، مرجع سابق،ص108.
33-نفسه ص108.
34-نادي المجاهدين بالشلف، مطبوعات، سيرة ذاتية للشيخ الجيلالي الفارسي، ص2.
35-نفسه ص5.
36-وفاة العلامة الشيخ الجيلالي الفارسي رزء عظيم، جريدة المساء 1994/06/30م، ص10.
37-زماموش فتيحة، مقال بجريدة الخبر الأسبوعية، السنة الثالثة، ع145، من10-2001/12/16م.
38-أحمد حماني، جريدة المساء 1949/06/30م، ص10.
39-نفسه الصفحة ذاتها .
40-ملوكاوي نور الدين، رئيس جمعية الجيلالي الفارسي ب الشلف، لقاء جمعنا به في مقر عمله في ديسمبر 2008م.
41-محمد الحسن فضلاء، مرجع سابق، ص124.
42-بلعاليا دومة محمد، من زملاء الشيخ الفارسي، مفتش متقاعد، جمعنا به لقاء ببيته في 20مارس2008.
43-ملوكاوي نور الدين، مرجع سابق .
44-البصائر-العدد22، السنة الثالثة من السلسلة الثانية،1948/02/09، ص ص4-5.
45-نفسه ص05.
46-المنار-العدد19، السنة الثانية،1954/03/14، ص ص1-4.
47-تواقين احمد، محاضرة بعنوان نشاط الجيلالي الفارسي بالمعتقل ألقيت بمناسبة ذكرى وفاة الجيلالي الفارسي بالمركز الثقافي الإسلامي بالشلف في 24_2008/06/26.
48-وهوالشيخ محمد المهدي، رئيس شعبة شباب المؤتمر الإسلامي بالأصنام.
49-عشيط هني محمد، مقابلة شفوية ببيته 2008/03/24.
50-محمد مفلاح، مرجع سابق، ص18.
51-نفسه ص19.
52-بلعاليا دومة محمد، مقابلة شفوية، مصدر سابق.
53-المنار، عدد19السنة الثانية 1953/03/14
54-المنار،العدد16السنة الثانية 1953/01/23
55-خالدي بلعربي، مرجع سابق، ص30.
56-مفلاح محمد، مرجع سابق، ص106.
57-مرسوم صدر في 1938/03/08، ينسب إلى وزير الداخلية الفرنسي شوتان .
58-تركي رابح، مرجع سابق،ص325.
59-مذكرات منهم من ينتظر، مرجع سابق،ص 16.
60-خالدي بلعربي، مرجع سابق، ص30.
61-الشهاب، ج 4 المجلد 15 ماي 1939

pudo reconstruirse. La pérdida de Toledo en el año 1085 fue un duro golpe para los musulmanes del Andalus. La reacción fue llamar en su ayuda al poder que se había hecho fuerte al otro lado del estrecho de Gibraltar: el imperio almorávide.

La superioridad cristiana se vio dos veces interrumpida por la irrupción en al-Andalus de dos invasiones norteafricanas que consiguieron de forma efímera recuperar la unidad de la España musulmana. En el año 1086 llegaron los almorávides, agrupación de tribus beréberes dedicadas a la ganadería, que poco antes habían creado un imperio en el norte de África. Caracterizados por el rigor religioso, los almorávides lograron contener el avance de los cristianos hacia el sur. Sus éxitos militares más importantes fueron las batallas de Sagrajas en 1086 y de Uclés en 1108.

En este siglo, al Andalus sufría de una parte de los ataques y contra ataques de los reinos de taifas, varios de ellos con pérdida y recuperación del trono y de otra, del avance de la reconquista cristiana.

Bibliografía

-LAFUENTE, E. (1982). *Ajbār maŷmū'ah. (Crónica anónima del siglo XI)*. Madrid: Alcántara.

-LAZARÍA, A. (1989). «Estructura social en al - Andalus durante el período de los Taifas, la cuestión del tribalismo», Actas del Segundo Coloquio Hispano Marroquí de ciencias históricas, Granada, del 6 al 10 de noviembre.

-METZ, A. (1957). *Al- Ḥadārā -l-'Arabiyya fī rābi' al- qarn al-hiŷrī*. El Cairo: Matba'at Ŷannat al- Ta'līf wa al-našr.

-MANTRAN, R. (1982). *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*. Barcelona: Labor.

-MARÍN, M. (1989). «Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba». In La mujer en al-Andalus Reflejos históricos de actividad y categorías sociales, Universidad Autónoma de Madrid, 225-265.

-MARTÍNEZ GROS, G. (1991). «Le collier de la colombe d'Ibn Hazm. L'homme et l'oeuvre: Contradictions», Antalaya, Revue française d'Études Hispaniques Médiévales, Numéro1, Printemps, 6-25.

-MIQUEL, G. (1970). *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIème siècle*. Paris: La Haye.

-PRIETO VIVES, A. (1926). *Los reyes de Taifas. Estudio histórico-numismático de los musulmanes españoles del siglo XI*. Madrid: Ed. Escuela de traductores de Toledo.

-PROVENÇAL, L. E. (2000). *España musulmana (711-1031): instituciones, sociedad, cultura*. Madrid: Espasa-Calpe.

-SORAVIA, B. (1999). «Ibn Hayyan, historien du siècle des Taifas. Une relecture de Dahira I/2», Al-Qantara, 20, 99-117 ; 573-602.

-(2004). «Une histoire de la fitna. Autorité et légitimité dans le Muqtabis d'Ibn Hayyan», Cuadernos de Madinat al-Zahra, 5, 81-90.

-VALLVÉ, J. (1977). «Sobre demografía y sociedad en al- Andalus siglos VIII-XI», Al-Andalus, XLII, 323-340.

-VIGUERA, M. J. -(1992). *La España musulmana de los siglos XI al XV. Los Reinos de Taifas: al-Ándalus en el siglo XI*. Madrid: Espasa-Calpe.

-(1992). *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes: (al-Ándalus del siglo XI al XIII)*. Madrid: Mapfre.

-(1992). «Relaciones entre el Magreb y Al-Ándalus en el siglo XI». In Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas " Historia, ciencia y sociedad", Granada, 6-10 nov., 357-369.

-(1993). «La fragmentación del califato de Córdoba». Historia N0.16. Ed. Información y Revistas, Madrid, 201-230.

sucesores de su primer ministro o hāŷib, el Mansor. El final del califato dio paso a la fragmentación de al-Andalus en diversos reinos conocidos como reinos de Taifas.[1] Cuando el último califa Hišām III es depuesto, todas las provincias del al-Andalus se autoproclaman independientes si es que no la habían hecho aún, distinguiendo según quienes mantuvieran el poder entre taifas árabes, beréberes o eslavas (esclavos libres de origen centro europeo o del norte peninsular).

En un principio el Califato se fragmentó en treinta y nueve taifas. Los más débiles fueron desapareciendo y fueron anexionados por los más poderosos. Fueron independizándose del poder central de Córdoba, estos pequeños reinos, mucho más débiles que el Califato, se mostraron sumisos hacia los dirigentes cristianos, a los que entregaban unos tributos llamados parias. Mientras tanto, el avance de la reconquista cristiana culminó con la conquista de Toledo en el 1085.[2]

Los reinos de taifas en al –Andalus: Desde que el califa Hišām II es obligado a abdicar en el 1009 hasta el año de la abolición formal del califato en el 1031, se suceden en el trono de Córdoba nueve califas de dinastías omeya o hamudí en medio de una anarquía total que se refleja en la independencia paulatina de las taifas o banderías de Almería, Murcia, Alpuente, Arcos, Badajoz, Carmona, Denia, Granada, Huelva, Morón, Silves, Toledo, Tortosa, Valencia y Zaragoza. Los más importantes de estos reinos regidos por clanes árabes, berbères o eslavos, se relacionan a continuación y se detallan los que hoy día forman parte del territorio andaluz. Cada taifa se identificó al principio con una familia, clan o dinastía. Así surgen la taifa de los amiríes (descendientes del Mansor) en Valencia; la de los tuyibíes en Zaragoza; la de los aftasíes en Badajoz; la de los birzalíes en Carmona; la de los ziríes en Granada; la de los hamudíes en Algeciras y Málaga; y la de los abadíes en Sevilla.

Con el paso de los años, las taifas de Sevilla, Badajoz, Toledo y Zaragoza, constituían las comunidades islámicas peninsulares. Una vez rota su unidad, Al-Andalus estuvo a merced de los cristianos del norte, que procedieron a la ocupación paulatina de los territorios que habían estado bajo el poder musulmán. No obstante, ese proceso no fue lineal, pues hubo momentos de corta duración en los que la unidad andalusí

1- La bibliografía y los estudios sobre esta etapa de la historia del Andalus son numerosos y abundantes; nos limitamos a citar, como obra clave y completa de referencia la coordinada por María Jesús Viguera, *Los reinos de taifas. Al Andalus en el siglo XI*, t.VIII/1 de la Historia de España dirigida por Menédez Pidal,y posteriormente por Jover Zamora, Madrid 1994.

2- M'hammad Benaboud, «El papel político y social de los ulemas en Al-Andalus durante el período de los Tafias». Cuadernos de Historia del Islam, No.11, 1984, pp.1- 46.

Su primer califato, empezó tras el asesinato de su hermano el califa 'Alī ben Hamūd al-Nāsir el 22 de marzo de 1018.

↓

Simultáneamente, los omeyas proclamaban califa a un miembro de su familia, 'Abd al-Raĥmān IV el 29 de abril de 1018.

↓

Asesinado 'Abd al-Raĥmān IV por sus patrocinadores.
Gobernó al-Qāsim ben Ĥammūd al-Ma'mūn entre 1018 y 1021 y en 1023.

↓

Los cordobeses se sublevaron contra al-Qāsim ben Ĥammūd al-Ma'mūn por su mal gobierno y lo sustituyeron por un califa omeya 'Abd al-Raĥmān V.

↓

Yaĥyà al-Muĥtal hijo del califa 'Alī ben Ĥammūd al-Nāsir, se negó a su tío al-Qāsim ben Ĥammūd al-Ma'mūn y lo ejecutó. Se proclamó califa el 13 de agosto de 1021.
Durante poco más de un año coexistieron dos califas, 'Abd al-Raĥmān V en Córdoba y Yaĥyà al-Muĥtal en Sevilla.

↓

Entre 1021 y 1023 y entre 1025 y 1026, guerra civil entre la dinastía omeya representada en 'Abd al-Raĥmān V y Moĥammad III y la dinastía hamudí representada en al-Qāsim y su sobrino Yaĥyà al-Muĥtal.

↓

Nombrado califa en 1024, Muĥammad ben 'Abd al-Raĥmān ben Abd Allāh o Moĥammad III, mandó inmediatamente ejecutar a su primo 'Abd al-Raĥmān V.

↓

En 1025 Yaĥyà al-Muĥtal recupera el trono de Córdoba y Moĥammad III huye disfrazado en mujer.

↓

En 1026 los cordobeses expulsaron al visir de Yaĥyà al-Muĥtal en la ciudad y eligieron al que sería el último califa del califato, el omeya Hišām III.

Ya que, en la práctica, su apogeo acaba en el 1010, oficialmente, el califato continuó existiendo hasta el 1031, año en el que fue abolido como consecuencia de la fitna o guerra civil provocada por la posesión del trono entre los partidarios del último califa legítimo, Hišām II y los

Al-Manzōr murió en 1002.
Le sucedió su hijo 'Abd al-Malik al-Mużaffar (1002-1008).

↓

Los cordobeses proclamaban Muĥammad II al-Mahdī como califa.

↓

Hišām II estaba bajo la influencia de al-Wāżih quien nunca pudo ganarse el control de las tropas beréberes que apoyaban a Sulaymān.

↓

Muĥammad II al-Mahdī perdió el trono ante Sulaymān al-Musta'īn en 1009 pero lo recuperó en 1010.

↓

Finalmente las tropas mercenarias eslavas del Califato, bajo el mando de al-Wahdid, restituyeron a Hišām II como Califa entre 1010 y 1013.

↓

En 1013 los beréberes tomaron Córdoba saqueando y destruyendo todo a su paso. Se supone que Hišām II fue asesinado el 19 de abril de 1013 por los beréberes.

↓

En cualquier caso Sulaymān al-Musta'īn (1013-1016) se convirtió en Califa.

↓

Sulaymān al-Musta'īn inició una política de concesión de cotas de poder a las principales familias que realmente eran las que dominaban las distintas provincias puede verse el germen de los futuros reinos de taifas.

↓

'Alī ben Ĥamūd primer perteneciente a la dinastía hamudí, desde 1016 a 1018, decapitó a Sulaymān al-Musta'īn, se proclamó califa adoptando el título de al-Nāsir lī-dīnī llāh.
Buscó apoyo entre los beréberes y se apartó tanto de árabes como de eslavos y fue asesinado el 22 de marzo de 1018.

↓

A su muerte y junto a 'Abd al-Raĥmān IV, surgió otro pretendiente al trono: el hermano de 'Alī ben Ĥamūd y gobernador de Sevilla, al-Qāsim al-Ma'mūn.

oportunidad para recuperar el trono cordobés. La ocasión se le presentó en 1025, cuando el entonces califa Muĥammad III, al recibir la noticia de que Yaĥyà preparaba un ejército para conquistar Córdoba, huyó de la ciudad, lo que facilitó que éste entrara en la ciudad el 9 de noviembre con lo que inició su segundo periodo como califa.

Su gobierno se caracterizó de especial por el hecho de que delegó a su visir Abū Ŷa'far Aĥmad ben Mūsà en Córdoba, mientras él se instalaba en su más seguro feudo de Málaga. Esto demuestra que la famosa Córdoba carecía de inseguridad en este tiempo de la guerra civil. Este hecho, junto a los desordenes que se sucedieron en Córdoba, hicieron que la dinastía hamudí fuera definitivamente expulsada del califato de Córdoba, cuando en junio de 1026 los cordobeses expulsaron al visir que Yaĥyà al-Muĥtal había dejado en la ciudad y eligieron al que sería el último califa del califato, el omeya Hišām III.

Hišām ben Muĥammad o Hišām III: En árabe: محمد بن هشام المعتد بالله (Córdoba, 975 – Lérida, 1036). Fue el decimosegundo y último califa del Califato de Córdoba, desde 1027 a 1031. Hermano de 'Abd al-Raĥmān IV, el que fuera séptimo califa del califato cordobés, el omeya Hišām III ocupó el trono cordobés tras permanecer éste vacante durante casi un año tras la huida protagonizada por el anterior califa, el hamudí Yaĥyà al-Muĥtal. Proclamado califa en junio de 1027 adoptó el título de Al-Mu'ttad billāh (El que confía en Alá), no pudiendo entrar en Córdoba hasta diciembre de 1029 al estar la capital en manos de los partidarios de los hamudíes. Inmediatamente delegó las tareas de gobierno en su primer ministro, el visir al-Ĥakam ben Sa'īd, quien provocó la práctica quiebra económica del reino al imponer un aumento de impuestos que los ulemas consideraron contrarios a la ley coránica. Por ello, éstos alentaron un levantamiento popular que, tras asesinar al visir, provocó el destierro de Hišām III. Este se refugio en Lérida donde falleció en 1036, poniendo, así, fin al califato de Córdoba y abriéndose el período de los reinos de taifas.[1]

Para que el lector no se pierda en esta compleja "fitna" o guerra civil que asolaba Córdoba al principio del siglo XI, intentamos sintetizar en este esquema, los sucesos más destacados y los diferentes califas de las dinastías omeya y hamudí que influyeron en la escena política de Córdoba, varios de ellos con pérdida y recuperación del trono, en una anarquía total:

1 La bibliografía del período de los Taifas durante las últimas dos décadas está en La Revista de la Facultad de Letras de Tetuán, No.6, 1993, pp.15-31.

enero de 1024 fue ejecutado en el transcurso de uno de los motines que asolaban la ciudad por orden de su primo Muĥammad III[1], a quien los amotinados habían proclamado nuevo califa.

Muĥammad ben 'Abd al-Raĥmān bnu 'Ubayd Allāh: Más conocido como Muĥammad III. Décimo primer califa del Califato de Córdoba y octavo perteneciente a la dinastía omeya entre 1024 y 1025. Fue elegido califa el 17 de enero de 1024 por los amotinados de una de las numerosas revueltas que asolaban Córdoba. Adoptó el título de al-Mustakfī billāh (el que se satisface con Alá) e inmediatamente mandó ejecutar a su predecesor y primo 'Abd al-Raĥmān V. Su pésimo gobierno, caracterizado por medidas arbitrarias y crueles, le hizo perder cualquier apoyo popular. Así, en 1025, cuando tuvo noticias de que Yaĥyà al-Muĥtal uno de sus predecesores en el trono del califato, estaba organizando un ejército para dirigirse a Córdoba, decidió huir de la capital disfrazado de mujer y se refugió en la Marca Superior, la zona fronteriza con la capital en Zaragoza, pero antes de poder llegar, fue asesinado en Uclés (Cuenca) .

Yaĥyà al-Muĥtal: Noveno califa del Califato de Córdoba; tercero y último perteneciente a la dinastía hamudí, entre 1021 y 1023 y entre 1025 y 1026. Hijo del califa 'Alī ben Ĥamūd al-Nāsir, se negó a reconocer como sucesor de su padre y a su tío - al- Qāsim por lo que en 1021 abandonó el gobierno de la ciudad de Ceuta, que había heredado de su difunto padre cuando este accedió al califato. Tras desembarcar en Málaga, se dirigió al frente de un ejército beréber hacia Córdoba. Ante la inminente llegada de Yaĥyà, al- Qāsim huyó de la capital del califato y se refugió en Sevilla, dando lugar al primer periodo de gobierno de su sobrino Yaĥyà al-Muĥtal que adoptará el título de al-Mu'talī billāh (El elevado por Alá) y que se prolongó hasta febrero de 1023, fecha en la que al- Qāsim recuperó brevemente el trono.

Tras verse obligado a abandonar nuevamente el trono califal, al-Qāsim tuvo que abandonar por segunda vez Córdoba, hecho que sin embargo no sirvió para que Yaĥyà al-Muĥtal recuperara el trono, ya que los partidarios de los omeyas cordobeses eligieron como nuevo califa a 'Abd al-Raĥmān V y posteriormente a Muĥammad III. Durante la etapa en la que en Córdoba volvió a gobernar la dinastía omeya, el hamudí Yaĥyà al-Muĥtal, asentado en Málaga, apresó a su tío al- Qāsim que se había refugiado en Jerez de la Frontera, haciéndolo ejecutar, y esperó su

1- M'ĥammad Benaboud, «La sociedad y la literatura andalusíes durante el período de los taifas», en Foro Hispánico, La sociedad Andalusí y sus Tradiciones Literarias, Groningen, No.7, Octubre, 1994, pp.122-165.

vacío del poder producido tras el asesinato de su hermano, para proclamarse nuevo califa asumiendo el título de al-Ma'mūn (el que inspira confianza). Simultáneamente, los omeyas proclamaban califa a un miembro de su familia, 'Abd al-Raĥmān IV, quien al frente de un poderoso ejército se puso en marcha hacia la capital califal. Este primer escollo en el reinado de al-Qāsim se solucionó cuando 'Abd al-Raĥmān IV fue traicionado por sus aliados y encontró la muerte en el asedio a la ciudad de Guadix.

Ello le permitió gobernar durante tres años en una relativa calma, hasta que, en 1021, su sobrino Yaĥyà al-Muĥtal reclamó el trono alegando ser el legítimo heredero de su padre, el anterior califa 'Alī ben Ĥamūd al-Nāsir, y al frente de un ejército se dirigió a Córdoba. Al-Qāsim, sin el apoyo beréber que hasta entonces lo había mantenido en el trono, abandonó la capital califal y se refugió en Sevilla, lo que permitió a Yaĥyà proclamarse califa el 13 de agosto de 1021.

Durante poco más de un año coexistieron dos califas, uno en Córdoba y otro en Sevilla, pero la incapacidad de Yaĥyà para sofocar las continuas rebeliones que se produjeron en su corte le obligó, en febrero de 1023, a abandonar su capital y a dejar libre el camino a su tío al- Qāsim, que así pudo regresar a Córdoba y recuperar el califato. *Tawq al-Hamama* conserva en este contexto las declaraciones siguientes de Ibn Hazm:

«دخلت أنا قرطبة في خلافة القاسم بن حمود المؤمون».[1]

El segundo periodo como califa sólo se extendió hasta agosto de 1023, cuando al- Qāsim, ante la sublevación de los cordobeses por su mal gobierno, se vio obligado a refugiarse en Jerez, siendo sustituido por un califa omeya: 'Abd al-Raĥmān V. Durante su exilio, es hecho prisionero por su sobrino Yaĥyà al-Muĥtal y encarcelado en Málaga, donde sería ejecutado unos años después.

'Abd al-Raĥmān V: Fue décimo califa del califato de Córdoba y séptimo perteneciente a la dinastía omeya, entre 1023 y 1024. Hermano de Muĥammad II al-Mahdī, el que fuera cuarto califa cordobés, fue elegido el 2 de diciembre de 1023 cuando los cordobeses decidieron expulsar del trono a la dinastía hammudí, entonces representada por al-Qāsim y sustituirla por la omeya legítima. Convertido en un mero títere de las distintas facciones que pululaban por la capital del califato, 'Abd al-Raĥmān V, que adoptó el título de al-Mustansir billāh (El que implora el socorro de Alá), fue incapaz de sofocar los continuos disturbios. Su reinado apenas se extendió durante dos meses y medio ya que, el 17 de

1- *Tawq al-Hamāma*, capítulo XXVIII.p.176

fuese asesinado el 22 de marzo de 1018. A su muerte, y junto a 'Abd al-Raĥmān IV, surgió otro pretendiente al trono: el hermano de 'Alī ben Ĥamūd y gobernador de Sevilla, al-Qāsim al-Ma'mūn.

Como sucesor de 'Alī se considera a 'Abd al-Raĥmān IV quien, aunque fue proclamado califa el 29 de abril de 1018, nunca llegó a penetrar en Córdoba para hacer valer sus pretensiones, por lo que su califato fue exclusivamente nominal. Los Hammudies o Banū Ĥamūd , constituyen una dinastía de etnia beréber fundada por 'Alī ben Ĥamūd al-Nāşir, y cuyos ancestros se encuentran en los idrisíes al descender del fundador de éstos, Idrīs I. Esta dinastía ĥamūdī proporcionó al califato de Córdoba tres califas, 'Alī ben Ĥamūd al-Nāşir, al-Qāsim al-Ma'mūn. y Yaĥyà al-Muĥtal.

'Abd al-Raĥmān ben Muĥammad: También conocido como 'Abd al-Raĥmān IV, séptimo califa del Califato de Córdoba, sexto perteneciente a la dinastía omeya, en 1018. Miembro de la familia omeya, se retiró de la corte cordobesa al iniciarse las luchas por el poder en tiempos del califa Hisham II. Estando refugiado en Valencia, donde se encontraba al acceder al trono el hamudí 'Alī ben Ĥamūd al-Nāşir.En 1018 fue convencido por los partidarios de la familia de los omeyas para presentarlo como pretendiente legítimo al califato. Al frente de un poderoso ejército, cuando 'Abd al-Rahmān se disponía a marchar contra Córdoba, tras haber conquistado Jaén (marzo), conoció la noticia de que 'Alī ben Hamūd al-Nāsir había sido asesinado y que sus partidarios habían reclamado al hermano de este, que ejercía de gobernador de Sevilla, para que ocupara el trono vacante.

Los seguidores de los omeyas reaccionaron, proclamando a 'Abd al-Rahmān como califa el 29 de abril de 1018, que adoptó el título de al-Murtadà (El que goza de la satisfacción divina). 'Abd al-Rahmān no resultó ser, sin embargo, el gobernante manejable que sus patrocinadores habían creído. Así, aprovechando el ataque que las tropas omeyas realizaban contra Guadix, fue traicionado, y tras ser derrotado en el campo de batalla, asesinado.[1]

Al-Qāsim ben Ĥammūd al-Ma'mūn: Fue el octavo califa del Califato de Córdoba y el segundo perteneciente a la dinastía hammudí. Gobernó entre 1018 y 1021 y en 1023, su primer califato, empezó tras del asesinato de su hermano el califa 'Alī ben Ĥamūd al-Nāsir el 22 de marzo de 1018. Este gobernador de Sevilla, acudió a Córdoba durante el

1- Ángel Lazaría, «Estructura social en al - Andalus durante el período de los Taifas, la cuestión del tribalismo», Actas del Segundo Coloquio Hispano marroquí de Ciencias Históricas», Granada del 6 al 10 de noviembre de 1989, pp.63-71.

hicieron incómodo en aquel entorno, debiendo poner tierra de por medio cuando Jayran apoyara al gobierno beréber instalado en la capital del califato.Esta nueva hégira le lleva a levante, posiblemente conociera entonces Játiva, donde se instalará largo tiempo y la que es asiento de gran parte de su producción literaria. Participa en la expedición desde Játiva que emprende él allí proclamado califa omeya Murtażà, apoyado por Jayran de Almería y Mundir de Zaragoza, de cuya traición es consecuencia de derrota de su ejército en las inmediaciones de Granada, siendo cautivo Abū'Alī ibn Ĥazm.

Tras este periodo, vuelve nuevamente a Játiva, hacia el año1019. Es en esta ciudad donde se considera que escribió su obra más célebre, *El collar de la paloma*, considerado como el más bello libro escrito sobre el amor, en lengua árabe. Vuelve la restauración omeya a Córdoba en el año 1023, de manos de 'Abd al-Raĥmān al Mustażhir, elegido popularmente en la mezquita aljama de la ciudad el 16 de ramadán de 414(2 de diciembre de 1023).Ibn Ĥazm regresa a Córdoba, donde es nombrado visir junto a Ibn Šuhayd y su primo 'Abd al-Wahhāb ibn Ĥazm. Este gobierno, emula o supera en brevedad a los anteriores y termina en apenas un mes, en el año1024, dado nuevamente con Ibn Ĥazm en la cárcel. Al salir de la prisión, renuncia definitivamente a la militancia política activa y se centra en la producción literaria y su carrera filosófica y teológica.

'Alī ben Ĥamūd al-Nāşir: Sexto califa del Califato de Córdoba, primer perteneciente a la dinastía hammudí, desde 1016 a 1018. Fue nombrado gobernador de Ceuta por el califa Sulaymān al-Musta'īn, dentro de su línea política de distribuir el gobierno del califato entre las distintas familias con influencia para así acabar con la anarquía en que se hallaba sumido el reino. 'Alī ben Ĥamūd pronto fijó su objetivo político en hacerse nombrar califa, para lo cual no dudo en presentarse como descendiente directo de 'Alī, el yerno del Profeta Mahoma. Tras desembarcar en Algeciras y apoderarse de Málaga, se dirigió a Córdoba, conquistándola el 1 de julio de 1016. Tras decapitar a Sulaymān al-Musta'īn, se proclamó califa adoptando el título de al-Nāşir li-dīn Allāh (el defensor de la religión de Alá).

Su política de estricta observancia de las leyes, junto al trato igualitario dado a las distintas etnias dominantes en el califato, hizo que fuera inicialmente aceptado por el pueblo. Pero la aparición en escena de un pretendiente al trono en la figura del omeya 'Abd al-Raĥmān IV, hizo que 'Alī ben Hamūd -hasta entonces prudente- buscase apoyo entre los beréberes y se apartase tanto de árabes como de eslavos. Ello hizo que perdiera la aceptación popular de la que había gozado hasta entonces y

estaba destruida y pasó a manos de los beréberes. Comenzaba el feroz saco de esta preciosa ciudad, con incendios, matanzas, asesinos y destrucciones sin cuento y la casa de Ibn Ĥazm fue saqueada y él fiel a la dinastía de los Omeyas, se vio obligado a salir de Córdoba y se instaló en Almería con su amigo Ibn Ishāq como nos cuenta Ĥamdān Ĥaŷā

«أخرج من المدينة الزاهرة واستولى على قصوره و أمواله فاطر الى الالتجاء بمدينة ألمرية».[1]

«La casa de Ibn Ĥazm en Balāt Mugīt quedó del todo arruinada y nuestro escritor hubo de emigrar a Almería el primer de Muĥarram 404, 13 de julio 1013».[2]

Para aplacar a las distintas etnias que dominaban el califato, árabes, beréberes y eslavos, Sulaymān al-Musta'īn inició una política de concesión de cotas de poder a las principales familias que realmente eran las que dominaban las distintas provincias ya que el poder real de Sulaymān estaba localizado exclusivamente en Córdoba. Con esta medida, en la que puede verse el germen de los futuros reinos de taifas, Sulaymān no logró el objetivo perseguido ya que en 1016 el gobernador de Ceuta, 'Alī ben Ĥamūd al-Nāṣir, se puso en marcha contra Córdoba al frente de un poderoso ejército haciendo su entrada en la capital el 1 de julio y, tras ejecutar a Sulaymān se proclamó califa.

Cuando se hallaba en el exilio, Ibn Ĥazm pide a un amigo que le retiñese lo que sucedía en Córdoba, y aquel le cuenta el estado ruinoso en el que se encontraban sus casas:

«ولقد أخبرني بعض من الوراد من قرطبة، وقد استخبرته عنها أنه رأى دورنا ببلاط مغيث في الجانب الغربي منها وقد أمحت رسومها وطمست أعلامها وخفيت معاهدها وغيّرها البلى، وصارت صحاري مجدبة بعد عمران، وفيافي موحشة بعد الأنس، وخرائب مفضعة بعد الحسن».[3]

«Uno de los que han venido hace poco de Córdoba, a quien pedí noticias de ella, me contó cómo había visto nuestras casasde Balāt Mugīt, a la parte de poniente de la ciudad. Sus huellas sehan borrado, sus vestigios han desaparecido, y apenas se sabedonde están. La ruina lo ha trastrocado todo. La prosperidad se hacambiado en estéril desierto; la sociedad, en soledad espantosa; la belleza, en desparramados escombros». (c.24. p.240)

Al amparo del emir Jayran, quien les mantuvo en su corte hasta que las aspiraciones de la restauración omeya profesadas por Ibn Hazm le

1-*Tawq al-Hamama*, Capítulo XXIV.p.140.
2- *El collar de la paloma*, Capítulo XXIV.p.240.
3-*Tawq al-Hamama*,Ibidem.

Sulaymān al-Musta'īn que con el apoyo beréber y el del conde castellano Sancho García derrotó, el 1 de noviembre de 1009, al ejército califal en la batalla de Alcolea obligando a Muĥammad II a refugiarse en Toledo.

Su segunda etapa como califa se inicia el 10 de mayo de 1010 cuando tropas eslavas al mando del general Wāżiĥ, apoyadas por tropas catalanas del conde Borrel II, derrotan al ejército de Sulaymān y reponen nuevamente a Muĥammad en el trono cordobés; en él se mantuvo hasta su asesinato, ocurrido el 23 de julio de 1010, por orden de su jefe militar, el general Wāżiĥ. Tras este suceso, fue repuesto en el trono Hišām II, que así volvía a ocupar el califato por la segunda vez.

'Abd al-Raĥmān Sanchuelo: Caudillo amirí del Califato de Córdoba y valido de Hišām II (Córdoba, 983- Córdoba, 1009), hijo del Mensor, fue ministro del califa Hišām II. Los cordobeses se sublevaron contra él debido a su designación como heredero del califato. Se granjeó la enemistad de los omeyas que, acaudillados por el príncipe Muĥammad II al-Mahdī, le asesinaron. Los cronistas de la época le llamaban Sanchuelo porque se parecía mucho a su abuelo materno Sancho Garcés II, rey de Navarra, quien entregó a su hija Abda (Urraca) de Navarra al Mansor como parte del pacto de paz negociado; no renegó nunca del cristianismo.

Sulaymān al-Musta'īn; Quinto califa omeya del Califato de Córdoba en 1009 y desde 1013 a 1016. En su primera época como califa (1009) ocupó el trono tras derrocar, apoyado por los beréberes y por el conde castellano Sancho García, a Muĥammad II al-Mahdī al que venció el 1 de noviembre de 1009 en la batalla de Alcolea, y adoptó el título de al-Musta'īn billāh (el que busca el auxilio de Alá). La huida a la ciudad de Toledo de Muhammad II permitió al califa depuesto organizar un poderoso ejército eslavo al mando del general Wāżiĥ y, con el apoyo de tropas catalanas al mando del conde Borrell II, venció a Sulaymān en mayo de 1010 obligándolo a dejar Córdoba y el trono.

La recuperación del trono por Muĥammad II fue efímera ya que el 23 de julio de 1010 fue depuesto y tras morir asesinado, sustituido por el antiguo califa Hišām II que el mismo había obligado a abdicar. Hišām II no fue reconocido por Sulaymān quien, apoyado por las tribus beréberes, mantuvo una guerra civil hasta que el 9 de mayo de 1013 ocupó la capital cordobesa iniciando, tras hacer asesinar a Hišām II, su segunda etapa como califa (1013-1016). Esta victoria había sido debida a su aliado Sancho García, Conde de Castilla del 995 al 1017, que se llamaba también el de los buenos Fueros.

La ocupación de Córdoba en 1013 está mencionada en *Tawq al-Hamama* y coincide con el año de morir el padre de Ibn Hazm. Córdoba

encabezado por Muĥammad II al-Mahdī depuso a Sangul y Hišām II que fue encarcelado en Córdoba. En los siguientes años se produjeron varios cambios en el poder por la guerra entre beréberes y árabes.

La desaparición del victorioso en los comienzos de este siglo, dio como resultado a una compleja crisis. El último rey omeya de Córdoba Hišām II, fue débil, según Ibn 'Idārī y Ibn al-Jatīb:
«Rubio, de ojos azules oscuros muy grandes, enjuto de rostro, barba rojiza, el cuerpo bien formado y las piernas cortas»,[1] *«Hišām II no podía estar al tanto de ninguna administración, ya fuesen asuntos grandes o pequeños, pues era un ser débil, despreciable, y preocupado solamente por sus pasatiemposy juegos con niños y niñas».*2

Este último rey débil del califato de Córdoba a pesar de que no ejecutaba el poder, guardaba el título oficial de rey durante treinta y siete años. Este largo tiempo de debilidad califal, condujo al aumento de las luchas entre los elementos étnicos de la sociedad, sobre todo después de la muerte del Mensor. En menos de treinta años nueve califas se sucedieron en el trono, en este apartado intentamos destacar los sucesos más sobresalientes en la escena de la guerra civil cordobesa.

Muĥammad II al –Mahdī: En árabe: هشام بن محمد المهدي بالله (Córdoba, 980 – 23 de julio de 1010). Cuarto califa omeya del Califato de Córdoba entre 1009 y 1010. *Taqw al-Hamama* conserva datos históricos a propósito de este Mahdi.Ibn Hazm nos cuenta que se trasladan a Balat Mughit después de la proclamación de este califa :

«انتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدثة بالجانب الشرقي من قرطبة ببلاط مغيث في اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدي بالخلافة، وانتقلت أنا بانتقاله، وذلك في جمادى الآخرة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة».[3]

Muĥammad II, que adoptó el título del-Mahdī billāh (el bien guiado por Alá), ocupó el trono califal en dos cortos periodos separados por apenas unos meses. Su primera etapa como califa se inicia el 15 de febrero de 1009 cuando un levantamiento popular triunfó en Córdoba y expulsó al nefasto Hišām II y a su hombre fuerte, 'Abd al-Raĥmān que, como hijo del Mensor, venía ejerciendo el poder real sobre el califato. Sin embargo, su enfrentamiento con la etnia beréber provocó que en el mismo año de su proclamación como califa perdiera el trono a manos de

1- Ibn 'Idārī, Bayān III, pp. 56-58.
2- Citado por Julio Baldeón en Cuadernos de Historia, N° 16, Universidad de Madrid, 1987.p.61.
3- *Tawq al-Hamama*, Capítulo XXVII.p.164.

1009, año que marcó el comienzo de la guerra civil "fitna" que inició el proceso de una larga etapa de fragmentación o de descomposición política del Andalus.[1]

La guerra civil de los comienzos del siglo XI: Ibn Hazm en *Tawq al-Hamāma* se refiere a los banū Marwān -que han marcado Córdoba como vamos a ver más adelante - y pone de relieve sus tratos muy íntimos con esta disnastía:

«وأما جماعة خلفاء بنو مروان رحمهم الله ولا سيما ولد الناصر منهم...سليمان الظافر والناصر والحكم المستنصر وكذلك هشام المؤيد والمهدي وعبد الرحمان المرتضى... فاني قد رأيتهم مرارا ودخلت عليهم».[2]

Estos nombres han desempeñado un papel histórico en la crisis cordobesa. Los síntomas de la descomposición del califato de Córdoba se mostraban claramente en la época de Hišām II (también conocido como Hixem II) nacido en 965 y muerto en 1013. Fue el tercer califa de Córdoba, de la dinastía de los Omeyas, este califa de córdoba figuraba como gobernante, pero sin ninguna influencia política, en 997 fue forzado a ceder oficialmente el control absoluto del gobierno a el Mansor, con quien el Califato alcanzó su máxima extensión territorial a costa de los reinos cristianos.

Estaba en el gobierno entre 976-1009 y 1010-1013. Hisham II sucedió a su padre al-Ĥakam II como Califa de Córdoba en 976 con tan solo 11 años de edad, su madre, la concubina vasca Subĥ, y el visir (primer ministro) Ja'far al-Mušafī como regentes. El general Gālib y Al-Manşōr ibn Abī 'Āmir (el Mansor), tutor de Hišām II, se las arreglaron para evitar que los eunucos pusiesen en el trono a un hermano de al-Ĥakam II como ya hemos mencionado anteriormente. Al-Manşōr no toleraba que el haram se cita en la poesía como aflijió a Ahmed bnu Mughit :

«وعلى مثل هذا قتل أحمد بن مغيث، واستأصال آل مغيث والتسجيل عليهم ألا يستخدم بواحد منهم أبدا حتى كان سبب هلاكهم وانقراض بيتهم فلم يبق منهم الا الشريد والفار».[3]

Tras la muerte de el Mansor en 1002 su hijo 'Abd al-Malik al-Muźaffar (1002-1008) se hizo con el poder, afianzando su posición con sucesivas campañas militares contra Navarra y Barcelona. Pero fue asesinado por 'Abd al-Raĥmān Sangul (1008-1009). En 1009 un levantamiento popular

1- M'ĥammad, Benaboud, «La caída de Córdoba según las fuentes andalusíes», en Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía, en Andalucia entre Oriente y Occidente, Córdoba, 1986, pp.71-77.

2- El collar de la paloma, capítulo IIV.p.41

3- *El collar de la paloma*, capítulo XII.p.60

dignidad que le permitió ejercer una autoridad absoluta sobre todo el territorio hispanomusulmán. El Mansor logró hacerse del poder en 981, con el beneplácito de Hixán II.

En la práctica, controló él solo el poder desde 981 hasta 1002. Se caracterizó por una represión radical a la cultura, maltrata a los mozárabes y perseguía a los judíos que se refugiaron en el norte. Desde entonces sus expediciones asentarán su poder por encima del califa, al que dominará, y hará temblar a los reinos cristianos. El Mansor, que basó su poder

en el ejército, integrado sobre todo por soldados beréberes, organizó terroríficas campañas contra los cristianos del norte peninsular. Su primera hazaña, fue en 977, y desde entonces, más de cincuenta campañas victoriosas realizó el Mansor entre los años 978 y 1001 en nombre de Allah.

Su primera decisión fue expulsar del ejército califal a la mayor parte de los mercenarios eslavos los cuales, con el paso del tiempo, habían llegado ą constituir una verdadera casta de privilegiados en la corte cordobesa y sustituirlos por unos 20.000 beréberes, reclutados por él mismo en el norte de África, medida que le proporcionó una enorme popularidad. Así mismo, emprendió una profunda reestructuración de sus tropas con el propósito de acabar con la organización tribal de éstas, lo que era fuente de continuos conflictos, dispersando en diferentes unidades a los miembros más destacados de cada familia.

Dotado de una personalidad carismática y de un gran talento militar, entre los años 977 y 1002 llevó a cabo un total de 56 campañas en tierras cristianas sin conocer la derrota, razón por la cual recibió el sobrenombre de al-Manṣūr (el Victorioso), con el que pasaría a la historia. Organizó numerosas razzias en los reinos cristianos provocando la retirada de éstos de nuevo hacia la Cordillera Cantábrica. Sus campañas militares, durante los últimos años del siglo X, afectaron tanto al norte de África como a todo el norte de España: victorioso contra el rey de León Ramine III en 978, reactiva la guerra santa en 980, batalla contra Zamora en 981, Barcelona 985, Coimbra 987, Según y Eslonza 988, Santiago de Compostela 997, 999 Pamplona, 1002 San Millán de la De. En 987 arrasó Asturias y derribó San Tiago de Compostela en 997.

La crónica comenta que este año fue terrible para los cristianos, el Mensor devastaba Santiago de Compostela y llevaba hasta Córdoba las Campanas de su catedral sobre los hombros de los prisioneros cristianos. Este caudillo muere el 10 de agosto de 1002 en Madīnat al-Salām la actual Medinaceli tras sufrir una derrota en Qal'at al Nusūr hoy llamada Calatañazor. Le sucedieron sus hijos 'Abd al-Malik y Sanchuelo hasta

linaje maternal, uno de sus antepasados, participaba con Tariq en 711 en su instalación en la península. Tras la toma de la antigua ciudad de Carteia, Tariq recompensó al fundador del clan amirí con el territorio de «Turrush», en la cora de Algeciras. Algunos amiríes ocuparon las funciones de cadí y de juristas relacionados con los yemeníes ma'afir.

A su padre, 'Abd Allāh, se le describe como un hombre piadoso, bondadoso y ascético, que murió en Trípoli cuando regresaba de su peregrinación a la Meca. Su abuelo materno se destacó en el reinado de 'Abd al-Raĥmān III como médico y ministro del Califa. Muy joven, tutela de sus tíos. Después de ocupar un modesto puesto de memorialista en la Mezquita de Córdoba, el joven pronto destacó por sus cualidades, e inició su fulgurante carrera política como escribano y secretario de la sala de audiencias del qādī (juez) Ibn al-Salīm. Pronto llamó la atención del taimado visir Ŷa'far al-Mušafī, amo de la administración civil, que le introduciría en la Corte califal. En 967 se convirtió en intendente del príncipe 'Abd-al-Raĥmān, hijo y heredero del califa al-Ĥakam II y de su favorita, la esclava vascona Subĥ, con la cual estableció una relación privilegiada sumamente beneficiosa para su carrera.

En 968 fue nombrado tesorero del califa; al año siguiente, fue promovido a cadí de Sevilla y de Niebla y en 970, a la muerte del príncipe 'Abd al-Raĥmān, (acaecida a los ocho años de edad) pasa a ser el administrador del joven heredero, Hišām II. Comenzó a llenar sus bolsillos con el dinero de las arcas reales, siendo acusado de malversación. Sin embargo, gracias a sus contactos, fue capaz de maquillar las cuentas y salir no ya impune, sino beneficiado del proceso. El Mansor recibe una disculpa oficial y obtiene el cargo de la shurta media (policía urbana), convirtiéndose así en un gran dignatario de al-Andalus. Siendo ya uno de los personajes más importantes del Califato, se hizo construir un suntuoso palacio en Al-Rusāfa, a una legua al norte de la capital. Poco después se convirtió en gran qādī de las posesiones omeyas en el Magreb, intendente del ejército del general Gālib en 972, lo que le permitió establecer estrechas relaciones con los jefes beréberes.

El califa al-Ĥakam, viéndose muy enfermo, designó oficialmente en febrero de 976 a su hijo Hišām como sucesor. Al- Ĥakam murió el 1 de octubre y dejó un rey niño de once años. Aliado con el al-Mušafī, Muĥammad desbarató inmediatamente una conspiración contra Hišām que vivía recluido en el palacio de Madinat al-Zahra sin ejercer en lo más mínimo el poder político. Dos años más tarde, en 978, ya tras haber convertido a Hišām II en una marioneta política y postergado a personajes tan influyentes como al-Mushafī y Galib, el Mansor se hizo nombrar ĥāŷib, una especie de mayordomo de palacio o primer ministro,

Tamīmī, sobrino del cadí de Córdoba Moĥammad ibn Yahyà en la famosa batalla de la frontera :

«أدركت بنت زكريا بن يحي التميمي المعروف بابن برطال، وعمها كان قاضي الجماعة بقرطبة محمد بن يحي وأخوه الوزير القائد الذي كان قتله غالب، وقائدين اليه في الوقعة المشهورة بالثغور»[1].

Pero el capítulo de la risāla que nos da más acontecimientos es el veinte ocho, revela claramente y sin insiniaciones sucesos históricos interesantes como podemos ver en los siguientes ejemplos:

«انقطعت دولة بني مروان، وقتل سليمان الظافر أمير المؤمنين، وظهرت دولة الطالبية، وبويع علي بن حمود الحسني المسمى النا صر بالخلافة، وتغلب على قرطبة وتملكها، واستمد في قتاله إياها بجيوش المتغلبين والثوار في أقطار الاندلس».

«Fue derribada la dinastía de los Banū Marwān, fue muerto Sulaymān al- źāfir, Príncipe de los Creyentes, apreció la dinastía Tālibiya y Alī ibn Ĥammūd al- Ĥasanī, llamado al- Nāsir, fue proclamado Califa, conquistó Córdoba y se señoreó de ella tras valerse para asediarla de tropas rebeldes y de partidas alzas en las distintas comarcas de al-Andalus.»[2]

A través del *Collar de la paloma* se llega a significar la dimensión histórica e intrahistórica de Córdoba, y establecer la red semántica de los niveles ideológicos de la realidad cordobesa: *«Murió mi hermano de la peste que hubo en Córdoba en el mes de dūlqi'da del año 401»*.[3] Además de estos sucesos que hemos retenido en el *Tawq*, hemos visto interesante en este artículo, exponer al lector un cuadro panorámico del contexto político de la España musulmana del siglo XI, siglo más decisivo de la presencia musulmana en el Andalus y también acercarse del pensamiento de Ibn Ĥazm y ver en qué condiciones ha escrito su *Collar de la paloma*.

Un nombre marcaba el fin del siglo X y el principio del siglo XI, se trata de Muĥammad bnū Abī 'Āmir محمد بن أبي عامر المنصور بالله (Algeciras, 940 - Medinaceli, 1002), conocido por los españoles como el Manzor, al -Manzōr o el Mensūr (el victorioso con Dios), fue un líder militar y político del Califato de Córdoba. Vino al mundo en el seno de una familia terrateniente árabe de origen yemení establecida en la región de Algeciras desde la conquista de la Hispania visigoda. Fue beréber de su

1- Tawq al-Hamama, Capítulo XX.p.102.
2- Tawq al-Hamāma, capítulo XXVIII.p. 278
3- Emilio García Gómez, *El collar de la paloma*, capítulo XXVIII, p.276.

escindida por la creación del califato chií de los fatimíes y viendo que ya era nulo el poder religioso del califa Abbasí. Era un importante paso en el fortalecimiento de al-Andalus, cargo en el que confluían el poder político y el religioso. *«Nos parece oportuno que, en adelante, seamos llamado Príncipe de los Creyentes»,* se escribía en una carta que el nuevo califa envió a sus gobernadores.

El Califa residía en el alcázar de Córdoba, situado junto a la gran mezquita. Unos años después de su auto proclamación, 'Abd-al-Raĥmān III ordenó construir, al oeste de la capital, la impresionante ciudad-palacio de Madīnat al-Zahrā'[1], convertida en residencia califal y en el centro del poder político de Al-Andalus. Con 'Abd-al-Raĥmān III, los omeyas consolidan su posición de poder y al mismo tiempo consolidan la posición del país en el exterior. Tras la ocupación de Melilla en 927, a mediados del siglo X, el poder del califato se extendía, asimismo, hacia el norte y en el 950 el Sacro Imperio Romano-Germánico intercambiaba embajadores con Córdoba.

En el norte de la península Ibérica los pequeños reinos cristianos pasan a formar parte de las posesiones feudales del Califato, sometiéndose a su superioridad y arbitraje, soportando toda clase de imposiciones a cambio de la paz. Esta es la etapa política de mayor esplendor, en la península Ibérica, de la presencia islámica, aunque la misma durará poco tiempo, este esplendor no podía perdurarse sobre todo con la llegada de los beréberes y de los eslavos.

El desafío al poder central de Córdoba fue una constante en las grandes familias nobles musulmanas asentadas en las diversas regiones del Andalus y la población se dividió en tres grandes grupos: los andalusíes, los eslavos (Al-Saqāliba) y los beréberes. A esta consideración Montgomery Watt añade que, debido a la orografía de la península Ibérica, se producían problemas de comunicación con el gobierno central lo que hacía que cada región tendiese a formar una unidad política en sí misma de tal suerte que el poder efectivo lo ejercía cada gobernante local.

La crisis de los finales del siglo X y comienzos del siglo XI: *El collar de la paloma* se considera como una fuente considerable de informaciones históricas, sociales y culturales. En el capítulo veinte descubrimos que el general Gálib mató al hijo de Zakariya ibn Yahyà al-

1- *Cuadernos de Madinat al-Zahra, Vol. 5.* Córdoba, 2004. Se recogen en este número las Actas de las IV Jornadas de Madinat al-Zahra, Nuevas investigaciones sobre el Califato de Córdoba en "Estudios" y la "Crónica del Conjunto" entre 1998 – 2003, pp.523-527.

Un panorama político de Córdoba del siglo XI Corpus Tawq al- Hamama de Ibn Hazm

Nourine Elaid Lahouaria*

Introducción: Este modesto trabajo evoca la situación política de Córdoba durante el siglo XI. La única evocación eficaz que poseemos sobre lo que fue la civilización cordobesa en los tiempos del Califato Omeya es *Tawq al- Hamama* de Ibn Ĥazm. Hemos consultado varias ediciones hasta llegar a la de Tāhar Makkī (*Tawq al-Ĥamāma*.2a edición, El Cairo, 1977) y la del argelino Moĥammad Belqāyed *(Tawq al-Ĥamāma*, introducción de Ĥamdān Ĥaŷāŷī, edicción, Mawfam li-l-nachr, Argel, 1988.), y la versión española de Emilio García Gómez (*El Collar de la paloma*.3a edición. Alianza Editorial. Madrid, 1971). Es una de las mejores obras de la literatura árabe, calificada por don Emilio García Gómez de auténtica joya literaria. Ibn Ĥazm, escribió esta obra en 1022 (siglo XI) un siglo que marcó al-Andalus de los Omeya y el mundo musulmán entero.

Los comienzos de este siglo han sido muy decisivos para este gran autor y hasta para la presencia musulmana en la península ibérica. Para entender estos sucesos especialmente importantes nos apoyamos sobre *Tawq al -Hamama* como versión original y también su traducción española para poner de relieve el panorama social que se describe durante los primeros tiempos de la existencia del al-Andalus. Como realidad política, resulta extremadamente compleja, podríamos distinguir hasta un total de ocho grupos que formaban la sociedad. Los árabes, los beréberes, al –Mawālī, los muladíes, la población indígena hispano-visigoda, los judíos, los esclavos y los normandos.

En primer momento convivieron en la península grupos heterogéneos que generaron posteriormente la sociedad andalusí. El proceso no fue sencillo, ni resulta fácil tampoco llegar a conocer los mecanismos exactos de la transformación y la aculturación que dieron como resultado el nacimiento de unas estructuras sociales relativamente homogéneas, sobre todo la consolidación del estado omeya a partir del siglo X.

El califato Omeya de Córdoba (929-1031): En 929, 'Abd al-Raĥmān III de Córdoba, después de someter a los mozárabes de la Sierra de Ronda, había proclamado el Califato Omeya en el Andalus, temiendo la expansión de la herejía chií en Túnez- la "*umma*" había quedado

*-Maître de Conference B- Section d'espagnol- Dép. de langues latines- Fac. lettres, langues et arts- Université d'Oran Es-senia

11-Luis Teófilo Gil Cuadrado, "*La influencia musulmana en la cultura hispano cristiana medieval*", in, Anaquel de Estudios Árabes, Vol. 13,2002, pp55-56
12-La influencia de Averroes se nota más con Ramón Martí, (1230-1286) discípulo de San Alberto Magno y compañero de Santo Tomas de Aquino en Paris, conocedor del árabe y el hebreo, lo que le permitió entender no solo el Corán y la sunna, sino entender la teología y filosofía tanto musulmana, sino también la judía. Su obra principal es el Puñal de la fe contra moros y judíos; Martí influyo en Santo Tomas de Aquino, al ser capaz de apreciar la síntesis armónica entre la fe y la razón hecha por Averroes.
Montgomery Watt, *Historia de la España islámica*, op.cit, p 189.
13 -Miguel ASIN PALACIOS," *Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz*", Al Ándalus TI, 1933, pp7-79.
14- Juan Antonio Pacheco, *La espiritualidad islámica en la Andalucía medieval*, Sevilla, ed Mergablum, 2001.pp47-68.

15- أحمد هيكل- الأدب الأندلسي من الفتح إلى السقوط- دار المعارف- القاهرة - ط5-1997م.

ابن حزم الأندلسي- طوق الحمامة في الألفة والألاف- تحقيق صلاح الدين ألقاسمي- الدار التونسية للنشر- تونس- 1985م- ص50.

ودادي لك الباقي على حسب كونه   تناهى فلم ينقص بشيء ولم يزد
وليست لـــه غيـــر الإدارة علـــة   ولا سبب- حاشاه- يعلمه أحـــد

Otros versos:

خلوت بهـــا والروح ثـــالثـــة لنـــا   وجنح ظلام الليل قـــد مـــدّ ما انبلج
فتـــاة عدمت العيش إلا بقربهـــــا   فهل في ابتغاء العيش ويحك من حرج
كأني وهي والكأس والخمر والدجى   ثـــرى وحيـــا والدر والتبـــر والسنج

J. Veglison Elías de Molina, *La poesía árabe clásica*, Madrid, Hiperion, 1997.
Belbachir ,Fatima Zohra: Las concepciones del amor en el Collar de la Paloma de Ibn Hazm de Córdoba, Tesis de Magister, dirigida por, Sra: Benhamamouche Fatma, año académico, 2008-2009.
16-Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México, cuarta edición, ed Porrua, 1971,p 230.Para mas detalles el capítulo VII, reflejos inmediatos y remotos de la acción del Islam en la vida española ,trata varias cuestiones y prestamos nos habla Castro de los baños públicos, el lavar los muertos, haciendo referencias a obras literarias y a países suramericanos, como el Perú y Argentina, según él estas influencias llegar hasta el nuevo mundo, como el hecho de cubrirse las mujeres el rostro, en algunas ciudades peruanas, y otros lugares hispánicos, y en Argentina, se lo llaman el tapado, con el cual se cubrían las mujeres el rostro y la cabeza, haciendo referencia a la religión musulmana, pues las cristianas seguían haciendo lo que se había prohibido a las moriscas antes. Sentarse al suelo, y multitud de cortesías si las examinemos, son origen musulmán.
Ma Elena Diez Jorge, *El arte Mudéjar, expresión estética de una convivencia*, Col. Eirene, Granada, 2001.

E. Lévi Provençal, *Historie de l'Espagne musulmane, La conquête et l'Emirat Hispano Umayyade,* TI Paris, pub Maisonneuve, -E.J.Brill, Leiden 1950.
Ramón, Menéndez Pidal, *Historia de España hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de JC),* E. Lévi Provençal /trad.Emilio García Gómez), 3era edit. Madrid, Espasa Calpe, 1967.
Dozy Reinhart , Historia *de los Musulmanes de España, libro I El Califato, libro IV,* Los Reyes de Taifas, Madrid, ed. Turner, 1988
2-Bernard GUILLEMAIN, *Charles-Emmanuel Dufourq, historien de la Méditerranée Occidentale au Moyen Age,* in Revue L'Occident Musulman et L'Occident Chrétien au Moyen Age, Série Colloques et Séminaires N48, 1995, Coordonné par Mohammed Hammam ,p 13.
Ángel González Palencia: *Historia de la España musulmana,* Barcelona, ed. Labor, 2da edición p189.
3-Viguera "*Existe una identidad Mozárabe* "in, Existe una identidad Mozárabe? Historia Lengua y Cultura de los cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII), Colección de la Casa Velázquez; Vol. 101, p304.
4- ميكيل دي إيبلزا- ترجمة يعقوب دواي، المستعربون أقلية مسيحية مهمة في الأندلس المسلمة- مركز دراسات الوحدة العربية- الحضارة الإسلامية في الأندلس- ج1، التاريخ السياسي ،الأقليات، المدن الأندلسية، اللغة والشعر والأدب والموسيقى، تحرير د. سلمى الخضراء الجيوسي، بيروت، ط1- ديسمبر 1998- ط.2- نوفمبر 1999م.
5-.Manuela Marín, *El Ándalus y los andalusíes,* Ed.Icaria, Barcelona, 2000. p 21.
6-Jean-Pierre MOLENAT, "*Permanence de l'influence de la civilisation arabo-islamique dans la péninsule ibérique "reconquise" (XI-XV e siècle), notamment à travers les minorités "transculturelles"(Mozarabes et Mudéjares". Le Cas tolédan et les autres",* in *revue de L'Occident Musulman et L'Occident Chrétien au Moyen Age*", Publication de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines-Rabat, Série Colloques et Séminaires, N48, 1995, Coordonné par Mohammed Hammam, p279.
Luis Teófilo Gil Cuadrado, "*La influencia musulmana en la cultura hispano cristiana medieval*", in, Anaquel de Estudios Árabes, Vol. 13,2002 p55.
Para la misma cuestión de terminología ver:
Simonet, Francisco Javier, *Historia de los Mozárabes de España, deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritos cristianos y árabes,* Ámsterdam, ed. Oriental press, 1967.
Isidro de las Cagigas, *Los Mozárabes, minorías étnico religiosas de la Eda Media Española* TI-II, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1947.
7-Parar mas detalles véase, "*La islamización de Al –Ándalus: Mozárabes y Neomozarabes*"in, Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, V, XXIII, Madrid, 1985-1986, pp173-179.
8-Ángel González Palencia, *Historia de la España musulmana,* Barcelona, ed. Labor, 2da edición p192.
9-Thomas F.GLICK, *Tecnología, Ciencia y cultura en la España Medieval,* Madrid, Rialp, 1984, pp42, nos da una serie de explicaciones, el origen de la Noria según este autor es siriano, lo que lo llama serianizacion, introducido por los omeyas, existían en las huertas de Valencia y Murcia. Para el vocabulario destacamos a una terminología referida a la pescadería, como: aljerife, (red de arrastre), ataña y o red cónica, la almadraba, la jareta y la jabega.
10- la palabra azaque, parece ser la palabra árabe, zakat, y también la quinta de botín, aquí notamos que lo cristianos aplicaron los mismos sistemas, sin darse cuenta que esto, era una obligación religiosa para los musulmanes.

aproveche", es muy frecuente oír, "Si Dios quiere"" a ver si quiere Dios que llueva"...todos estos son herencia árabe, de la cual nos habla Américo Castro, dando diferentes ejemplos

Castro, hace referencia a algunos escritos, españoles que usaban vocablos árabes;

"Cervantes sabia, por propia experiencia por el estrado en que se sentaban las señoras era un habito oriental...Sancho Panza a que su mujer se siente en la iglesia "sobre alcatifas, almohades y arambeles", tres vocablos de árabes, por eso sigue llamándose "estrado" el sofá y los sillones de la sala de recibir , es musulmana la costumbre de decir, esta es su casa, a visita por primera vez" [16].

Conclusión: Vistos los numerosos elementos culturales que los musulmanes trajeron a la Península Ibérica, cabe concluir que su aportación fue verdaderamente importante en la configuración de la civilización española posterior. Se considera al califato de Córdoba una de las épocas de mayor brillantez cultural de la historia de España, este auge arrancaba desde tiempos del emir Abd Rahman II, llegó a su cenit con Abd al-Rahman III, y continuo incluso con los reinos de Taifas, además, la Tolerancia de la que hicieron gala las autoridades andalusíes favoreció la convivencia entre musulmanes, judíos y cristianos. Esto sin duda, contribuyo a la interacción cultural entre esos grupos, de forma que se dio una influencia mutua.

Por último cabe decir que, la aportación islámica confirió a la cultura española un carácter específico. Debido a la presencia musulmana .La cultura española esta impregnada por elementos orientales, musulmanes; lo que hizo de la civilización española algo distinto a la plenamente europea.

Notas:

1- Apropósito de la presencia musulmana en España y su legado histórico y cultural, pueden consultar varias fuentes: 1-arabes tal como:

– أبو بكر بن القوطية- تاريخ افتتاح الأندلس- تحقيق وتعليق إسماعيل العربي- المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر- **1989**م.

– عبادة كحيلة- تاريخ النصارى في الأندلس- دار السعادة- القاهرة- ط**1**-**1993**م.

– السيد عبد العزيز سالم- تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة- دار النهضة العربية- بيروت- **1408**هـ- **1988**م.

Occidentales:

Miguel Cruz Hernández, *Historia y estructura de su realidad social*, Madrid, Agencia española de cooperación internacional, 1992.

Thomas F.Glick, *Cristianos y musulmanes en la España Medieval*, Madrid, Alianza, 1991.

Manuela Marín, *Al Ándalus y los andalusíes*, Barcelona, Icaria, 2000.

Montgomery Watt, *Historia de la España islámica*, Madrid, Alianza, 1974.

pensadores judíos y cristianos, su obra fue traducida por; Miguel Escoto .La filosofía averroista alcanzo difusión entre pensadores judíos y cristianos, es interesante en este sentido el comentario de Montgomery Watt ,*"entre el Toledo cristiano y´la Córdoba islámica de finales del siglo XII, cuando Averroes se encontraba en la cima de su prestigio, no había ningún telón de acero, y el pensamiento del gran aristotélico penetro con mayor facilidad en la Europa cristiana que en los grandes centros islámicos de Oriente"***12**

Para este punto podemos introducir otras influencias religiosas, descubiertas por Asin palacios , quien parece haber descubierto conexiones entre el sufí Ibn Abbad de Ronda del siglo XIV, y el místico español del siglo XVI, San Juan de la Cruz, podemos incluir en este apartado las relaciones más próximas implicaron conversiones, por parte de los cristianos , y los ejemplos son numerosos en más de la veneración por parte de los cristianos de la tumba de Sulayman ben Ibrahim ben Hilal, el musulmán que murió en el castillo de Gormaz.**13**

Al tratar temas andaluces, si me permito llamarlos así, tenemos que referirnos a Ibn Hazm, y su obra el collar de la paloma, que parece haber dejado notable huella en la literatura cristiana española, Ibn Hazm junto al cultivo de la poesía , se formo en todas las disciplinas propias de la cultura islámica andalusí, en Játiva, hacia el año 1027, escribió la obra que al juicio de los cristianos, encierra el espíritu mas autentico y la personalidad más genuina de Ibn Hazm; "El Collar de la Paloma".**14**

La obra escrita en Almería, nos deja descubrir no solamente el carácter ,los gustos y la formación intelectual y moral de su autor, sino también un retrato de su personalidad y visión del mundo. Nos ofrece una síntesis de la experiencia vital del autor y una reflexión profunda sobre la naturaleza.

El collar de la Paloma, pueda considerarse, como un verdadero tratado filosófico sobre el amor. En el collar descubrimos toda la gama de efectos posibles generados por atracción amorosa, empezando por el amor ideal que, en la literatura árabe, tiene antecedentes en la poesía de los beduinos árabes de Oriente. No se trata aquí de abordar la cuestión del amor udri o ibahi, sino de sacar a la luz algún personaje importante de una riquísima literatura, desarrolladla a lo largo de años[15].

Convivencia y relación mutua entre mujeres: Las influencias entre mujeres eran demasiadas, citamos a algunas entre tantas, que usaban también las cristianas, como la expresión "esta es su casa", para desear la bien venida a los invitados.

Al comer o beber delante de alguien que, y no va a participar en la comida o a la bebida se dice "usted gusta", y las respuestas son: "que

parte judicial, las funciones que en la Edad Moderna asumen los Alcaldes de Casa y Corte coinciden en lo fundamental con las del zalmedina.
Esto significa que este zalmedina aseguraba un cargo importante, en la estructura y organización judicial de los reinos cristianos después de la Reconquista.

Otros cargos se imitaron de los musulmanes, aunque traduciendo las palabras que les designaba. Así, fiel traduce a Amín, veedor a nadie, jurado a almohtalef, maestre racional a sahibalard, escribano de raciones a catibalard.

Algunos escritores como Luis Teolfilo Gil Cuadrado, aunque trata la cuestión de la influencia musulmana sobre los cristianos, nos habla de la mezquita de Córdoba, dice, que el arte musulmán recogía incluso influencias romanas, en su construcción se emplean columnas romanas, y visigodas y sus arcadas, características también importantes de la arquitectura islámica era el empleo de materiales pobres, como el ladrillo y la madera, esto sin mencionar que esta mezquita era ante todo una iglesia; los musulmanes al llegar a la ciudad dividieron la iglesia en dos; permitiendo a los fieles musulmanes y cristianos practicar su religión, después la autoridad musulmana compro toda la iglesia, convirtiéndola en Mezquita; y permitiendo a los cristianos la construcción de otra.

Un punto importante sobre el cual tenemos que hacer hincapié es de una corriente religiosa más cercana al Islam, de los mozárabes. Se trata del adopcionismo promovida durante el siglo VIII por Elipando, arzobispo de Toledo, esta sostenía que Jesucristo, en su calidad de hombre, no era hijo propio y natural de Dios, sino adoptivo y nominal, esta herejía tenía una fuerte y clara influencia de la religión musulmana, en tanto esta afirma que Jesús, como el propio Mohamed nuestro profeta, no era hijo de Dios sino él también un profeta. Defensores del Adopcionismo fueron, además de Elipandro, Félix, obispo de Urgel y el obispo de Braga. Y claro que se alzaron contra ellos otros obispos y abades lo que darán fin a esta corriente, condenada definitivamente en el concilio de Aquisgran, en el año 799.

La doctrina de Elipando de Toledo aspiraba a facilitar la fusión del Cristianismo con los preceptos coránicos.**11**

Otra cuestión importante se debe tratar al abordar el tema de ambas civilizaciones (cristiana y musulmana), es el de la influencia musulmana en el pensamiento de los medievalistas cristianos:

La influencia de los pensadores que habían dejado notable influencia no en España, sino en toda Europa, el caso de Averroes, el cadi cordobés, Abu al Walid Ahmed ibn Rochd, su filosofía alcanzo gran difusión entre

Las norias no tuvieron solamente un uso agrícola sino que también se emplearon en las residencias reales de los andalusíes. Los cristianos adoptaron el uso de la Noria, por medio de agricultores árabes, primero y después tras conquistar el territorio musulmán.

Por otra parte mencionamos la clara raíz de técnicas pesqueras, como lo denota la terminología aplicada a las redes de pescar, en las costas mediterráneas del Sur de España, plagada por arabismos.**9**

Influencias en la organización militar: El alcaide u oficial general de los ejércitos árabes fue copiado en la organización cristiana, siendo al principio los alcaides, jefes de guarnición en los castillos reales, con autoridad delegada de los reyes, modernamente se llamo así al jefe militar que guardaba las cárceles. Alférez, que era en árabe un simple caballero del ejercito, fue entre los cristianos una de las figuras de la milicia, el encargado de llevar el pendón real.

El adalid: es el guía que tenia la misma función para los dos ejércitos cristianos, en la organización militar, se conservan algunos términos tal como: almirante, atarazanas, arráez, bagarino, aladroque, albacora.

Influencias en la organización administrativa: Los reinos cristianos del norte, al conquistarlos territorios de al Ándalus, habían tenido especial cuidado en conservar la máquina administrativa, ya que es importancia ,vital la función de cobrar los impuestos. No es de extrañar que se mantuviera en los reinos cristianos la aduana, con las mismas atribuciones de los musulmanes, y lo más importante se mantuviera el mismo empleado administrativo, el almojarife. Esta imitación ya se hizo después de la conquista de Toledo. En materia de tributación, como fuera, sin duda, difícil hacer cambios inmediatos, puesto que los colectores de impuestos habían de seguir siendo lo mismo, en general los judíos., se quedaron las alcabalas, o gabelas, las garramas, la quinta del botín de guerra, el azaque, limosna legal para los cristianos, para nosotros una obligación religiosa, y un pilar de nuestra religión. **10**

Influencias en la organización judicial: Uno de los cargos más importantes del estado de al Ándalus, era el de sahibalmedina (Prefecto de la ciudad), especie de gobernador civil o alto inspector de policía, era el juez en asuntos criminales, en un principio eran privativos del cadi, para mayor facilidad y expedición, vulgarmente se la llamaba zalmedina, sahbalmedina o zahbalil (prefecto de la guardia nocturna). Existió este zalmedina en las ciudades del califato; córdoba y Azzahara. Desde los principios de la Reconquista se ve el zalmedina en las ciudades cristianas: Zaragoza, Toledo, con atribuciones en parte gubernativa, en

el valle del Duero. Pues el termino mozárabe debía restringirse a la obras producidas por los cristianos en territorio musulmán, caso de la iglesia de Bobastro, otros prefieren la denominación de arte fronterizo; en virtud a la situación geográfica, que habría llevado a impregnarse de muchas influencias de la arquitectura islámica de al Ándalus.

Influencia en el vocabulario: Esta es la influencia en el vocabulario español, palabras de origen árabe, que están usadas hasta hoy día, y forman parte de la lengua española actual.

En la vida practica, en el comercio y en la industria dejaron constante huella los musulmanes, en el territorio conquistado por los cristianos, la muestra es la conservación de un vocabulario que todavía perdura en el habla, entre tantos ejemplos:

Quintal, almudes, cahices, almacén, zoco, bazar, la alhóndiga, la alcaicería, la almoneda, el arancel .Los referidos a la industria y artesanos: tahoneros, alfareros, aljeceros, albardeos, alarifes; los de asuntos de edificación como, albañil, ajimez, alicatada, almocarabe, adobe, alcantarilla, alcotana, andamio, rincon, mazmorra, muchos de industrias de telas y adornos, como: alamar, algodón, alfombra, cenefa, lorza, ajorca, aljófar, arracada, el tiraz, los nombres de colores: azul, añil, escarlata, carmesí.

Otro vocabulario en diferentes campos, cocina: almirez, arrope, azúcar, alfajor, en juegos: ajedrez, azar; de prendas, telas y objetos de uso personal, como chupa, cofia, farruca, zaragüelles, alamares, candil, alpargata, babucha...

El vocabulario científico se enriqueció con palabras: tal como; algebra, guarismo, cifra, cero, cenil, alquimia, alambique, elixir, alcohol,...

La agricultura que era un dominio desarrollado, se conservan palabras: de plantas: albérchigo, arroz, azafran, acerola, algarroba, adelfa, berenjena, jazmin, y se ruega su perfecto sistema de riegos en las acequias, albercas, aljibes, arcaduces, noria, almenaras,.....

Las aportaciones musulmanas eran prescindibles para el desarrollo de la agricultura, no se trata aquí de vocabulario, sino de innovaciones que al Ándalus nunca conoció, tal como las técnicas de regadío, el cultivo de arroz, la caña de azúcar, el cultivo de naranjas y de los limones, que necesitaban técnicas hidráulicas para extraer el agua del subsuelo y llevarla a las áreas cultivadas, lo que se llama el qanat o los cigoñales, introdujeron novedades importantes tal el uso de la Noria, una de ellas funcionaba por la fuerza del agua, proveniente de grandes ríos o canales; y la otra; movida por tracción animal, hacia posible regar ampos individuales con el agua del pozo.

otra, esto para demostrar que el dominio de una cultura desde el punto de vista político y social no queda inmune en su contacto con otras culturas, y para decir que los cristianos aceptaban el pacto de ser protegidos, y este mismo pacto implica la protección de las personas y sus bienes, y la producción literaria cultural es un bien que se debía proteger y respetar, para el uso del árabe es otra cuestión, los cristianos como los judíos se manifiestan en árabe, lengua oficial de estado y de contacto cotidiano, y la lengua que tuvo mucha admiración, aunque los religiosos vieron en este uso un peligro para la desaparición de la lengua sagrada , pero no hay mención ninguna, que prohibía que los cristianos escribiesen en su lengua sagrada. Los cristianos como los judíos pues, no podían aislarse de un mundo en el que estaban implicados o situados; una sociedad multiétnica y plurireligiosa.

Los musulmanes recibieron elementos de la cultura visigoda, especialmente en la lengua y administración, pero fue una influencia superficial puesto, que la civilización musulmana, era la civilización más desarrollada y refinada.

Fue a través de esta simbiosis o fusión cultural como pudo llegar a Europa cristiana, la filosofía griega, tanto las traducciones de libros griegos como las obras originales en lengua árabe de pensadores musulmanes. Entre el Toledo cristiano y la Córdoba islámica de finales del siglo XII, cuando Averroes se encontraba en la cima de su prestigio, no había ningún otro pensador cristiano ni español que lo competía, pues la cultura islámica era la más importante de las culturas superiores con las que la cristiandad occidental estuvo en contacto directo.

Influencias musulmanas en el arte mozárabe: Los mozárabes que emigraron al norte en tiempo de Alfonso III (866-909), crean una arquitectura cristiana , hija de la cordobesa, con alma árabe, de ella son muestras algunas pequeñas iglesias, "galanas y con finezas de construcción admirables "verbigracia, san miguel de escalda, obra de monjes cordobeses, San Cebrian de Mazote 916; Santa María de Melque en Toledo, Santa María de Lebena (930), San Miguel de Celanova (940). Se caracterizan por el empleo de casi absoluto del arco de herradura y por esplendida serie de bóvedas que mantienen.

No solo en arquitectura, en marfiles, en miniaturas también muestran su procedencia andaluza.**8**

El arte mozárabe: bajo esta denominación se incluía aquella producción artística cristiana, entre el 850 y el 1030, que debiera todos sus elementos a la influencia del arte islámico, era referido a los cristianos que habían, vivido bajo dominio musulmán. Durante los siglos XI-X muchos de ellos emigran hacia los reinos cristianos y repoblaban

El contacto entre las diferentes culturas, el multiculturalismo son condiciones básicas para el pleno desarrollo de las culturas. Por otro lado; las relaciones entre las culturas suscitan un autoconocimiento con el otro, factor positivo y necesario ya que implica el conocimiento de la propia identidad. Esto debido también a la convivencia mutua, surgida de la coexistencia .Se puede mantener una cultura pura, cuando coexistamos con otras?, la historia nos demuestra que por lo general las culturas se han influido mutuamente y esta es la cuestión que analizamos hoy, mostrando su validez.

Pues los cristianos que aprendieron el árabe, era debido a su convivencia compartida, con el grupo árabe, era un fenómeno que no se podía evitar, eran implicados en una sociedad multicultural, y no representaban más que una muestra viva de esta sociedad.**4**
Esto en más de guardar su propia lengua iba adquiriendo otra, símbolo de cultura diferente.

*La cuestión del bilingüismo ...de la permanencia en al Ándalus de una lengua romance(que algunos han llegado a llamar lengua mozárabe), hablada por la mayoría de la población junto al árabe, sin embargo en la discusión de si realmente se dio ese bilingüismo y a qué proporción de andalusíes afectaron, hay que tener en cuenta que incluso aunque no se hubiera dado la arabización de la población que si existió, aunque con variaciones históricas, la sociedad andalusí habría seguido siendo una sociedad islámica, , como también lo fueron, y lo son en la actualidad, todas aquellas que han mantenido su propia lengua, anterior a la llegada del Islam; es este sentido, el caso mas significativo, para la época medieval; es el de Irán·**5***

Los mozárabes según; Luis Teofilo Gil Cuadrado,el termino fue creado por los musulmanes para denominar a los cristianos que Vivian bajo su autoridad. Así diferenciaban a estos de los muladíes, cristianos convertidos al Islam tras la invasión"

Jean-Pierre Molénat, prefiere el término **arabisés,** porque argumenta diciendo: "*Le terme musta'riba n'apparait jamais pour les désigner dans les sources "andalousiennes "c'est a dire dans les textes arabes d'Al Andalous, et que terme apparait en territoire chrétien...antérieurement à la prise de Tolède...*"**6**

"Según Mikel de Epalza...esta denominación solo aparece en el siglo XII, en Toledo. Pero los historiadores modernos aplican esta denominación a los cristianos de épocas anteriores, Epalza nos habla de mozárabes, y neo-mozárabes.**7**

En tiempos recientes los estudios evitan de hablar de préstamos o influencia , términos que implican la preeminencia de una cultura sobre

influencias ,el tema de este articulo trata un aspecto particularmente importante de una historia compartida entre el Occidente musulmán y nuestras tierras norte africanas, puestos que estas tierras han sido las primeras en acoger los expulsados después de la reconquista cristiana de los territorios de al Ándalus en 1492.

"Des influences réciproques sont perceptibles. L'arabisation triompha par la langue, les anthroponymes, là pratique de la circoncision, les modes de vie; le culte mozarabe hésita à utiliser les images. A l'inverse, des musulmans participèrent aux fêtes chrétiennes, comme le jeudi d'avril (jeudi saint) et la sainte -jean, des mots romans passèrent dans le parler courant si bien que les orientaux s'étonnèrent de ce "charabia"(al-garabia)"2.

Podemos calificar algunos servicios de convivencia ventajosa y mutua, el caso de la gente que servía en las fronteras, existió una clase especial de gente llamados "enaciados "que servían como recadistas o correos, siendo medio constante de comunicación entre las poblaciones cristianas y musulmanas y sirviendo de espías y guías al ejercito que mejor pagaba. Es natural que los enaciados hablaran los dos idiomas.

Los que recibieron más influencias eran los mozárabes, y por esto dedicamos una parte de este trabajo, a estos cristianos arabizados, que aprovecharon las ventajas del estatuto de protegidos, gentes del libro, o tributarios para continuar siendo una parte importante, para no decir indivisible del pueblo musulmán de al Ándalus, puesto que su número era considerable, y su intervención en la vida era notable, Nota:

Nos explica Viguera que la convivencia mutua dio lugar al aprendizaje de la cultura de la gente con quien convivimos**3**;

"Claro la convivencia dio lugar al aprendizaje de los cristianos una nueva lengua, el árabe, y participar en su literatura por la composición de poesías, pues cual fue la actitud de los musulmanes ante esta pretensión de los cristianos a participar, con pleno derecho y atrevimiento, en la cultura árabe. Los cristianos aunque eran considerados tributarios y sometidos, esto no les impedía expresarse, a demás no hay ley que prohibía tal intervención en el campo literario."

La iglesia por su parte no había aceptado nunca que los cristianos aprendiesen el árabe, pues es de gran importancia analizar la identidad de los cristianos de al Ándalus, con sus componentes textuales, exponer sus rasgos diferenciales que fueron alentándose progresivamente de una cultura diferente y defender de otro lado su propia posición de apoyo al movimiento matrimonial, ante los ataques de sus correligionarios, la iglesia no acepto de modo alguno la aculturación y el arabismo de los cristianos.

Influencias mutuas de las civilizaciones, musulmana y cristiana en al Ándalus

AISSAOUI Souad [1]

Introducción: Al Ándalus, es el territorio de la península ibérica bajo dominio musulmán, la llegada de los musulmanes a este territorio en el primer cuarto del siglo VIII, trajo consigo cambios radicales para la vida social, económica e intelectual del pueblo hispánico.

La dilatada presencia musulmana en la península ibérica ejerció, sin duda, una fuerte influencia sobre los cristianos, a notar que los musulmanes fueron portadores de una cultura superior a la del Occidente cristiano, durante la edad media.

Los musulmanes penetraron en España en el año 711 y fundaron diversas entidades políticas hasta 1492.Era una conquista arabo bereber, lo que hizo integrar nuevos elementos sociales, a los ya existentes los visigodos y los judíos**1**.

La brillante civilización de Al Ándalus ejerció gran influencia en los pueblos cristianos que Vivian en seno de la sociedad musulmana, por su imitación, debido a las relaciones continuas .Estas relaciones eran por exigencias naturales del contacto y de la vida próxima, y con los cristianos del norte, por la existencia de esclavos que se escapaban o se liberaban, volviendo a su país, a veces conservando sus nombres árabes.

De otro lado habían muchos musulmanes en las regiones fronterizas, que hablaban el romance, llamándoles "moros latinados o ladinos "es como había muchos cristianos que sabían el árabe y eran llamados cristianos algarabiados".

Han sido observadas y interpretadas ciertas maneras de vivir y de hablar y de existir de los cristianos españoles, nuestro objetivo es, examinar hasta qué punto los musulmanes dejaron huella en la sociedad cristiana, huella, en todos los campos? Y ver si estas influencias continúan siendo vivas después de la reconquista?

Es un tema rico y algunas páginas, no abarcaran, todos los aspectos con detalles; por eso, trataremos de dar ejemplos claros. Esto sin negar la influencia reciproca entre ambas civilizaciones, vamos a proponer al lector una vista panorámica, posiblemente mucho más breve y esquemática de que el titulo del presente trabajo anuncia; pero con todos sus ingredientes significativos, de la espiritualidad islámica, y sus

---

1- Maitre Assistante A, Section d'Espagnol, Dép. de Langues Latine, Fac, de Lettres, Langues et Arts, Université d'Es-senia, Oran.

Notes:

(1)G.GINE, *Les troubles insurrectionnels d'Algérie en mai 1945, les Événements du Constantinois,* p.1-Conférence du 16 juin1947 au CHEAM.- Archives d'Aix-en-Provence-10APOM 588.

(2)U.D.M.A., *Du Manifeste à la République Algérienne*, Imprimerie Générale, Alger, 1984, p.23

(3)Ferhat ABBAS, *Guerre et révolution d'Algérie, T1, La nuit coloniale,* Ed. Julliard, Paris, 1962, p.139.

(4)Au sujet de cette conférence, Voir J.B DUROSELLE, *Histoire diplomatique de 1919 à nos jours,* 8ème édition, Dalloz, Paris, 1981, 937 pages, p.p. 305-306.

(5)Témoignage d'Elliot ROOSEVELT (Fils du Président) cité par Henri GRIMAL, *La décolonisation de 1919 à nos jours*, Ed.Complexe, Bruxelles, 1985, p.132.

(6)Rapport du 7 avril 1944-Archives d'Aix-29H35.

(7)Ferhat ABBAS, *op.cit*, p.139, et U.D.M.A., *op.cit, p*.23.

(8)Note du 23/10/1943- Archives d'Aix-29H35.

(9)Cité par Henri GRIMAL, op.cit, p.133.

(10)*Ibid.* ; Voir d'autres déclarations, p.p132-134.

(11)Voir Boucif MEKHALED, *Les événements du 8 mai 1945 à Sétif,* Guelma et Kherrata, thèse de Doctorat,Institut d'Histoire des Relations Internationales Contemporaine (I.H.R.I.C.), Université de Paris I, Panthéon- Sorbonne, Paris, 1989, Volumes I et II,724 pages,Voir aussi Boucif MEKHALED, *Chroniques d'un massacre, 8 mai 1945, Sétif, Guelma et Kherrata*, Ed. Syros et Au Nom de la Mémoire, Paris 1995, 250 pages.

(12)Entretien avec BRAHAM Mohamed Tahar. du 16/08/1984 à Guelma, Voir Boucif MEKHALED, *Témoignages sur le 8 mai 1945 à Sétif, Guelma et Kherrata,* Institut d'Histoire des Relations Internationales Contemporaines (I.H.R.I.C.), Paris 1984, p.34.

(13)Entretien avec YELLES Abdel Kader du 18/08/1984 à Guelma. Voir Boucif MEKHALED, *Témoignages..., op.cit,* p.32, Blessé au pied lors de la manifestation.

(14)Entretien avec SAOUD Khier, militant P.P.A. et chef de cellule à Sétif ; condamné à mort en 1945 par le Tribunal Militaire de Constantine, libéré en 1962-Entretien du 23/03/1983-Voir chef d'accusation dans La dépêche de Constantine du 16/10/1945 et Eugène VALLET, *Un drame algérien, La vérité sur les émeutes de mai 1945*, Les grandes éditions françaises, Paris, 1948, p.p23-24. Voir Boucif MEKHALED, *Témoignages..., op.cit*, p.3.

(15)Rapport du 17/8/1945- Archives d'Aix-9H51.

(16)Rapport du 18/08/1945- Archives d'Aix -9H51.

(17)Rapport du 30/08/1945- Archives d'Aix-9H51.

(18)Yacef SAADI, *La bataille d'Alger*, t1, Ed, ENAL, Alger, 1984, P.25.

(19)Entretien avec Mohamed Tahar BRAHAM à Guelma, le 16/08/1984, Voir Boucif MEKHALED, *Témoignages..., op.cit*, p.34.

(20)Entretien avec BOURAS SAADI, le 23/03/1983. Voir Boucif MEKHALED, *Témoignages..., op.cit*, p.8.

(21)Rapport GAZANE, du 8/10/1945.

(22)Voir M. YOUSFI, *L'Algérie en marche*, T.1, ENAL, Alger, 1985, p.25 et Ahmed TEWFIQ EL MADANI, *Hayatou Kifah* (Vie de Combat), t2,1925-1954.SNED,Alger, S.d., p.p.346-355.

(23)Rapport du 30/08/1945- Archives d'Aix- 9H51.

(24)Rapport du 20/08/1945- Archives d'Aix- 9H51.

Les Algériens attendaient avec impatience la fin de la guerre et la victoire finale des Alliés afin de voir les Américains, très puissants à leurs yeux, mettre fin au régime colonial conformément aux principes de la Charte de l'Atlantique, à leur anticolonialisme et à toutes les promesses formelles.

Un dirigeant de l'Association des Oulémas, déclarait ouvertement : "Les Américains nous ont promis de nous tirer de là ; leurs promesses sont formelles, ils nous ont déjà fourni des preuves... Rien n'arrêtera le mouvement qui est en marche. Nous attendons l'application de la Charte de l'Atlantique. C'est une question de peu de temps"(23).

A l'occasion du troisième anniversaire de la Charte de l'Atlantique, des nationalistes, exilés, adressèrent un mémoire au Consul Général américain, à Alger, dans lequel ils demandèrent l'application à l'Algérie, après la capitulation japonaise, des principes énoncés par cette Charte de l'Atlantique(24).

Ainsi donc, les Algériens et leurs dirigeants avaient la conviction que la fin du colonialisme était proche.

1945 à Guelma : «Après le débarquement anglo-américain, la situation s'était considérablement améliorée, le commerce florissait avec les Américains. Les ouvriers étaient syndiqués. Le trafic des armes était intense"[19].

Les communistes, libérés, critiquaient et dénonçaient la politique coloniale, sensibilisaient et organisaient les travailleurs. Un changement de mentalité fut signalé à travers les villes et les campagnes.

La crise économique durant la guerre et ses conséquences sociales avaient facilité la propagande des communistes. A cette époque, pour tous les Algériens "l'essentiel était d'être contre le France, c'est-à-dire le colonialisme français" comme l'affirme et le confirme un des militants du PPA[20].

Le secrétaire Général du Gouvernement Général, Pierre René GAZAGNE, n'avait pas manqué de souligner l'inquiétude de l'administration au sujet des Américains : «Il ne faut pas en douter, la richesse industrielle des Américains a forcé l'admiration et le respect des Nord-Africains, parcequ'ils ont vu la manifestation d'une puissance sociale, productive et industrielle, capable de supprimer les causes de pauvreté et de misère. Il est à peu près certain que, sans combler le fossé creusé par la religion et l'antagonisme racial, les Américains réaliseraient ici, sans difficultés, une paix durable"[21].

Les Américains avaient toujours favorisé les contacts avec les leaders politiques qui avaient de l'influence sur les masses populaires. Ahmed TEWFIQ EL MADANI, responsable de l'Association des Oulémas, et M'hamed YOUSFI, responsable du PPA, précisent que plusieurs hommes politiques Algériens étaient mis au courant secrètement, bien avant le mois de novembre 1942, du débarquement[22].Selon ces deux responsables, il était même question de former un Gouvernement algérien.

Ahmed TEWFIQ EL MADANI donne beaucoup de précisions sur les contacts secrets entre hommes politiques Algériens et Américains et sur la formation d'un gouvernement provisoire Algérien dont les ministres étaient déjà désignés.

Les Algériens et les hommes politiques croyaient, tous, aux déclarations et aux promesses des Américains. Ces derniers se déclaraient satisfaits des discussions lors des rencontres.

Les contacts entre Robert MURPHY, qui prépara le débarquement Allié du 8 novembre 1942 (Opération Torch) et Ferhat ABBES et les élus représentants le peuple algérien semblaient confirmer les bonnes intentions des Américains, essentiellement.

Un militant de Sétif confirme: "Durant la seconde guerre mondiale, il y a eu bien des promesses. Pour nous, c'était l'indépendance pure et simple"[14].

C'est pour cette raison aussi que les drapeaux des Alliés étaient déployés en tête des cortèges lors des manifestations du 8 mai 1945 et les pancartes et les banderoles portaient des inscriptions demandant l'application de la Charte de l'Atlantique.

Des contacts "fréquents et suspects" étaient signalés entre des musulmans et des officiers militaires Anglais[15]. Les activités des Anglais et des Américains, en milieux musulmans, étaient étroitement surveillées[16].

Un dirigeant de l'Association des Oulémas avait déclaré en 1945 : "Jusqu'en 1942, l'Afrique du Nord était une cage dans laquelle nous étions maintenus. Le débarquement du 8 novembre et le contact de nombreux étrangers nous ont ouvert les yeux, et nous ont montré à quel point nous étions abrutis et contraints à un esclavage dépriment et rétrograde"[17].

La situation socio-économique des Algériens n'avait pas laissé indifférents les Américains. En effet, dès leur installation, ils distribuèrent des vivres et des habits. Ils étaient frappés par la misère et le dénuement de la population musulmane.

Les villes, partout à travers l'Algérie, étaient le théâtre d'un important marché noir et de contrebande, suite aux problèmes économiques et leurs épouvantables et pénibles conséquences sociales dus à la politique coloniale, à la conjoncture internationale, à la guerre et à la sècheresse.

Yacef SAADI, l'un des membres actifs de l'Etat Major politico-militaire du F.L.N. durant la guerre de libération nationale, avait écrit cette situation : "Depuis l'arrivée des anglo-américains, la jeunesse algéroise avait découvert un langage nouveau : le business, les affaires. Avec rage, tout le monde s'y était mis. La famine dans laquelle l'Algérie avait été confinée semblait enfin s'atténuer. La désinvolture des étrangers en matière de négoce engendra une forme de reprise économique artificielle, une espèce de fontaine de jouvence aux creux de laquelle toute la population s'apprêtait à se désaltérer. Chocolats, semoule, cigarettes blondes, vêtements, draps de lits ne tardèrent pas à inonder le marché noir..."[18].

Les Algériens voyaient ainsi dans le débarquement un changement de leur situation économique et sociale. Tous les témoignages sont concordants sur l'impact des Américains, notamment, comme le confirme, à titre d'exemple, l'organisateur de la manifestation du 8 mai

dans un rapport, que ce périodique, en langue arabe, surtout ce numéro, circulait parmi les Algériens[8].

Ainsi donc, les Algériens avaient bien entendu parlé du droit de chaque peuple de choisir librement la forme de son gouvernement. Ils savaient aussi que ce droit était reconnu même par la France qui avait contresigné cette Charte.

Tout semblait convaincre les Algériens que l'indépendance était proche.

Parmi les déclarations américaines, citons, entre autres, celle du Sous-Secrétaire d'Etat, SUMNER Welles : "Notre victoire doit apporter avec elle la libération de tous les peuples. L'ère de l'impérialisme est terminée. Le droit des peuples à l'indépendance doit être reconnu"[9].

CORDEL Hull, Secrétaire d'Etat, citait dans sa déclaration du 20 novembre 1942, l'exemple des Etats-Unis : «J'ai dit que le président et moi, et tout le gouvernement, souhaitons instamment la liberté de tous les peuples dépendants à une date aussi proche que possible. Notre conduite à l'égard des Philippines a offert, je pense, un exemple parfait de la façon dont une nation devrait traiter une colonie ou une dépendance, en coopérant avec elle pour la préparer à l'indépendance. Nous avons donné là un bel exemple à tous les autres pays et à leurs dépendances"[10].

La propagande des Alliés réveillait ainsi tous les peuples colonisés. Durant toute la période de la guerre, les Algériens parlaient du droit à l'indépendance. Ce droit fut réaffirmé par "la déclaration des Nations Unies" signée le 1er janvier 1942. La Conférence de San- Francisco réunie durant le printemps de l'année 1945 ne laissait aucun doute.

C'est pour cette raison que l'objet des manifestations du 8 mai 1945[11] était la célébration de la victoire des Alliés qui devaient, conformément aux promesses solennelles, appliquer les principes de la Charte de l'Atlantique. Tous les Algériens y croyaient fermement : "C'était une manifestation pacifique afin de célébrer, comme les Alliés, le triomphe des démocraties ; car nous avons participé à cette guerre aux côtés des Alliés et on avait droit à revendiquer notre indépendance conformément à la Charte de l'Atlantique"[12]. Telle fut la déclaration d'un militant, responsable du P.P.A. à Guelma, qui fut l'un des organisateurs de la manifestation dans cette ville.

Tous les témoignages sont concordants à ce sujet. Citons, parmi eux, celui du premier blessé lors de la manifestation du 8 mai 1945 à Guelma : "On croyait beaucoup aux promesses qui nous ont été faites durant la seconde guerre mondiale"[13].

rapport à L'Algérie et à l'Afrique, demeuraient «à la remorque» des Etats Unis d'Amérique[2].

Ferhat ABBAS, rédacteur du Manifeste, avait décrit l'enthousiasme populaire pour l'indépendance de l'Algérie et la « fièvre qui s'empara » des Algériens, dès le 8 novembre 1942[3].

Les Alliés, et plus particulièrement les Américains, promettaient à tous les hommes du monde, sans aucune exception, la liberté et l'égalité.

En 1941, durant la conférence qui réunissait CHURCHILL et ROOSEVELT, du 9 au 12 août[4], le président Américain n'avait pas caché ses sentiments anticolonialistes et avait affirmé avec insistance "qu'on ne pouvait pas lutter contre la servitude fasciste et en même temps ne pas libérer sur toute la surface du globe les peuples soumis à une politique coloniale rétrograde"[5].

Avant l'intervention de son pays dans le conflit mondial, le président ROOSEVELT avait affirmé au monde entier l'anticolonialisme américain.

La Charte de l'Atlantique, établie le 26 août 1941, fut inspirée de son discours, sur les quatres libertés, prononcé au début de l'année: «Liberté individuelle, liberté de pensée et de religion, "freedom from want" (Liberté par rapport au besoin, de caractère socio-économique) et "freedom from fear" (Liberté à l'égard de la peur), c'est-à-dire la protection contre la guerre".

Le troisième paragraphe de cette Charte stipule que les deux grandes puissances, les Etats Unis d'Amérique et la Grande Bretagne, en guerre contre l'Allemagne et l'Axe "respectent le droit qu'a chaque peuple de choisir la forme de gouvernement sous laquelle il doit vivre ; ils désirent que soient rendus les droits souverains et le libre exercice du gouvernement à ceux qui en ont été privés par la force".

Les Algériens, mis au courant des principes de cette Charte, en retenaient surtout ce paragraphe.

Cette Charte était largement radiodiffusée par la *B.B.C.* de Londres[6] et les radios de Moscou et de Washington. Les Alliés "multipliaient leurs appels en faveur de la liberté de l'homme et de la légalité des peuples"[7].

Des revues et des journaux paraissant en langue arabe et circulant en Algérie publiaient de larges extraits de cette Charte qui va atteindre les masses. La revue *"EL Moustami El Arabi"* (L'auditeur arabe), organe de la *B.B.C.* de Londres, diffusée en Afrique du Nord par les Britanniques à l'usage des auditeurs musulmans, publiait dans le numéro du 21 au 7 février 1943 un article intitulé "Les quatres libertés". Le Directeur Général des Affaires musulmanes, Augustin BERQUE, avait souligné

LES ESPOIRS DES ALGERIENS APRES LE DEBARQUEMENT ANGLO-AMERICAIN DU 8 NOVEMBRE 1942

Dr Boucif MEKHALED*

Une nouvelle situation se créa à partir du 8 novembre 1942, date du débarquement anglo-américain en Afrique du Nord.

L'installation des nouvelles autorités alliées à Alger avait montré, encore une fois, comme en juin 1940, la faiblesse de la France coloniale, vaincue par les Allemands et par les Américains, ces derniers paraissaient comme les libérateurs de l'Algérie.

Les Algériens exprimaient ouvertement leur sympathie aux Américains qui, durant la première guerre mondiale, avaient donné espoir à tous les peuples colonisés. Ils se rappelaient encore de la déclaration du Président WILSON sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

En Algérie, comme partout en Afrique du Nord, les déclarations du président ROOSEVELT étaient largement commentées par les nationalistes dans les réunions au sein des cellules du Parti du Peuple Algérien (PPA) et des différentes associations de jeunes. Ils en étaient de même pour la politique extérieure des Alliés et de l'Axe. Des communications et des débats étaient organisés par les nationalistes, partout à travers l'Algérie.

Un Administrateur avait ainsi dépeint l'impact du débarquement anglo-américain en soulignant «le grand déploiement des forces militaires américaines et anglaises, les moyens mécaniques nombreux et modernes qui frappaient l'imagination» des Algériens ; le prestige de la France qui n'avait pas «tellement souffert de la défaite de 1940 éprouvait cette fois une atteinte certaine. L'attitude des Alliés en Afrique du Nord ne jouait plus en faveur»(1) de la France.

L'introduction du Manifeste du peuple Algérien, rédigé le 10 février 1943, confirme l'admiration des Algériens pour la puissance et la force des Américains qui, dès le débarquement du 8 novembre 1942, avaient mis le peuple algérien « en contact d'autres réalités ». Les Algériens, épris de liberté, constatèrent que, « sur le plan de la technique moderne, tout était relatif ». La France coloniale et l'Europe, si puissantes par

* - Maitre de Conference A en Histoire Contemporaine- Institut d'Histoire- Université d'Es-senia, Oran.

Sommaire



'OUSSOUR AL JADIDA

Scientific Revue edited by History of Algeria Laboratory Research- Oran University

Issue 5- Spring 1433/2012

ISSN 2170- 1636 ردمد

Depot Légal -2011